近代科学の成立とキリスト教自然神学の生命論 - エコロジーの視点から-

AUTHOR(S):

芦名, 定道

近代科学の成立と
キリスト教自然神学の生命論
－エコロジーの視点から－

（課題番号　１４５１０００３１）

平成１４・１５年度科学研究費補助金

（基盤研究（C）（2））

研究成果報告書

平成１６年３月

研究代表者　芦名定道
（京都大学・大学院文学研究科・助教授）

はしがき

本書は文部科学省科学研究費補助金（基盤研究Ｃ２）によってなされた研究「近代科学の成立とキリスト教自然神学の生命論－エコロジーの視点から－」（平成 14 年度＝ 2002 年～平成 15 年度＝ 2003 年、課題番号＝ 14510031）の研究成果報告書である。

研究組織

研究代表者　：　芦　名　定　道　　（京都大学大学院文学研究科　助教授）

交付決定額（配分額）　　（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成１０年度	900	0	900
平成１１年度	600	0	600
総計	1,500	0	1,500

研究発表

（１）学会誌等

芦名定道「ティリッヒとアインシュタイン－人格神をめぐって－」
『ティリッヒ研究』第５号　2002 年 9 月　現代キリスト教思想研究会

芦名定道「隠喩・モデル・多元性－ティリッヒから宗教言語へ－」
『ティリッヒ研究』第６号、2003 年 3 月　現代キリスト教思想研究会

芦名定道「環境と共生－キリスト教の視点から－」
『比較思想研究』第29号　2003 年 3 月　比較思想学会

芦名定道「現代思想とキリスト教」、水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』
日本キリスト教団出版局　2003 年 7 月

（２）口頭発表

芦名定道「宗教の言語と科学の言語」（ワークショップ発題）
宗教倫理学会第３回学術大会（キャンパスプラザ京都）2002 年 10 月 19 日

芦名定道「宗教・科学・エコロジー－キリスト教思想の諸動向より－」
京都宗教哲学会定例研究会（京大会館）、2002 年 12 月 14 日

芦名定道「キリスト教と環境問題－ブラックバス問題が問いかけるもの－」
同志社大学神学部自治会講演会（同志社大学）　2002 年 12 月 19 日

芦名定道「キリスト教と形而上学の問い」（ワークショップ発題）
宗教倫理学会第４回学術大会（キャンパスプラザ京都）2003 年 10 月 18 日

研究の概要

１９７０年代以降、キリスト教思想、また、宗教思想全般において、エコロジーや環境をめぐる問題は、伝統的な思想内容に対する徹底した批判を伴いつつ、様々な観点から取り上げられてきている。問題は、近代の科学技術とキリスト教思想との関連性をいかに理解するのか、ということであり、これまで、様々な議論がなされてきた。キリスト教思想と環境論との関係を論じるには、まさに、以上の問題状況を理解して上で、近代の科学技術とキリスト教との関連を、実証的に分析することが必要になる。本研究の目的は、エコロジーや環境をめぐるキリスト教・宗教思想を、近代科学（ニュートン主義から進化論）とキリスト教自然神学（ボイル講義からペイリーまで）との関わりを実証的に論じる中で、具体的に展開することであった。またそれと合わせて、エコロジーや環境をめぐる最近のキリスト教思想の動向についても、可能な限り議論の整理を試みた。研究の具体的な内容は以下の通りである。

①キリスト教と近代科学との関係をめぐる代表的なキリスト教思想史研究（バーバー、マクグラス、クレイトンなど）を参照しつつ、１７世紀以降の自然神学の意味の一次資料に基づいく解明するを試みた。これによって、自然神学をめぐる議論こそが、イギリスのキリスト教思想を特徴づけるものであることが明らかにされた。（第一論文）

①ニュートン主義の自然神学における生命論を、「ボイル講義」（とくに、ベントリー、デラム、レイ）のテキストと、その集大成と言えるペイリーの『自然神学』とをもとにして分析し、環境論との観点からその意味を論じた。（第一、三論文）

③現代キリスト教思想における「エコロジーの神学」「宗教と科学の関係論」を概観し、ダーウィンの進化論の問題がどのように取り扱われているかについて分析を行う。その際に、進化論と創造主義との論争にも留意することによって、進化論とキリスト教思想との関係をめぐる多様な立場が視野に入れられた。（第一、三、四論文）

④キリスト教のエコロジー神学の論理構造を、言語論あるいはモデル論の観点から理論的に明確化することを試みた。（第二論文、補論）

⑤「宗教と科学の関係」という問題に関して研究会を組織し（それは、すでに京都大学と同志社大学の若手研究者によって組織されている研究会を母体する）、同時に宗教倫理学会（2000 年 12 月発足）の研究会などを通して、全国的な研究者間の交流を実現し、本研究計画の充実が計られた。（先の研究発表・口頭発表を参照）

以上の本研究の成果は、本報告書に収められた４つの論文と１つの補論が示すとおりである。

目　　次

Ⅰ　自然神学の生命論と進化論　……　１－３４

Ⅱ　キリスト教とエコロジー　……　３５－５２

Ⅲ　自然神学の生命論とエコロジー　……　５３－６８

Ⅳ　ティリッヒとアインシュタイン　……　６９－８８

補論　隠喩・モデル・多元性－ティリッヒから宗教言語へ－　……　８９－１１３

I　自然神学の生命論と進化論

本論文の目的は、17 世紀イギリスの自然神学における生命論から 19 世紀のダーウィンの進化論に至る思想展開を論じることであるが、次の順序で議論が進められる。まず、17 世紀イギリスの自然神学を代表するボイル講義から、ベントリーの自然神学を取り上げ、それがニュートン主義として特徴づけられることを確認する。近代科学の形成と自然神学とは密接に関連し合っていたのである。次に、この自然神学の伝統の中で生命論がいかに展開するかを、レイからペイリーまでをたどることによって考察し、自然神学のポイントである神のデザイン（意図）を論じる領域が、天文学・物理学から自然史・生物学へ移行することを明らかにし、最後にこうした自然神学の領域の移行との関わりにおいて、自然神学と進化論、さらにはキリスト教思想全般と進化論との関係性を考察することにしたい。

1　ボイル講演の自然神学

（1）ボイル講演とニュートン主義

ボイル講演とは、ロバート・ボイルの遺言で創設された宗教擁護のための講演会である。(1)

「『ボイル・レクチェーズ』とは、ニュートンの先輩格であたるロイヤル・ソサイエティの指導的なクリスチャン・ヴァーテュオーソ（キリスト教徒科学者）ロバート・ボイルが、一六九一年十二月三十日の死に先立ち、年五〇ポンドの基金を遺贈したことによって行われるようになった一連の記念講演のことである。その主要目的は、『悪名高き不信心者、つまり無神論者・理神論者・ユダヤ教徒・マホメット教徒に反対して、キリスト教徒間の論争には及ぶことなく、キリスト教の正当性を立証するために、年に八回の講話を行うこと』であった。そのために基金運用理事会が設けられ、この理事会が年毎の講演者を決めることになった。注目すべきは、この連続講演者の中に、ニュートンの思想を受けた若きニュートン主義者が幾人も選ばれたことである。」（佐々木力[2000 (1992)], 295 頁）

すなわち、第一世代のニュートン主義者として著名なベントリー、クラーク、デラム、ホイストンらはいずれもこのボイル講演の講演者として活躍した人物である。ニュートンは生前のボイルと錬金術に関する文通を行うほどの深い交流があったが（Westfall[1980], pp.285-286）、ボイル講演に対してもその最初の講演者をベントリーに決めることに関与

するなど深い関わりを持っていたことが想像できる(ibid.,p.498, Jacob[1976], p.151)。したがって、ボイル講演において行われた講演がニュートンの自然哲学と自然神学の線に沿ったものであることは疑い得ないであろう。[2] しかし、その一方でニュートンと弟子たちとの微妙な相違にも留意しなければならない。すなわち、「彼らの論証に対するニュートンの態度は明白に好意的であり、確かにニュートンは政治的また人間的には彼らの暗黙のお世辞に対して無関心ではなかった。しかし、とくに彼はこれらの演技にはしばしばきわめて批判的であった。……ニュートンはクラークの哲学的定式に常に完全に満足していたわけではない」(Manuel[1974], p.35)。ニュートンが自説の主張に関してより慎重であるのに対して、弟子たちはより大胆であったと言えよう。

（2）ベントリーの自然神学

ベントリーのボイル講演に現れた自然神学の特徴を確認するために、彼が行った講演『世界の起源と構造からの無神論論駁』（第６、７、８回講演）の中より、第７、８回講演（11月７日、12月5日）を取り上げることにしよう。[3] というのも、この講演ではニュートン物理学の内容への言及が明確に行われており、ベントリーの自然神学がニュートン主義と特徴づけられることが確認できるからである。

第７回講演でベントリーは、前回の第６回講演(10 月 3 日）の内容を簡単に要約した後 ── 現在の世界システムから神的知恵とその善意を発見することが可能であり、世界システムの諸部分の中に見出される秩序と美（目的因）がメカニズムや偶然によっては作り出され得ないものであって、知性的で計画的な行為者によるのでなければならない ──、改めて神の存在論証を試みるが、ここで注目したいのは、その議論の出発点が人間存在の価値の問題であったという点である。

「人間本性の価値に過度の評価を与えることなしに、我々は有徳で宗教的な人間の魂が太陽やその惑星や世界のすべての星よりも大きな価値があり卓越性を有することを肯定できるかもしれない。」(Bently[1693], p.356)

「このようなすばらしい物体の力ある制作者にして統治者という偉大な観念とそれに対する崇拝とを天体が我々の内に生み出し、我々の心を刺激してその存在者に対する敬愛と讃美へと高めるということを、もし諸君が語るとすれば、諸君はまさに真実かつ適切に語っているのである。」(ibid., p.357)

このように、この講演ではこの現存する世界システムの内にその秩序や美を認識する存在者（人間の魂あるいは心）が存在することの意義の確認から議論が始められる。[4] 世界システムはまさに人間のような知的存在者が生まれ生存し続けるのにちょうど適切な仕

方で調整されており、その意味で世界システムのすべては人間存在のために存在していると言える。[5] こうした論点に立って、ベントリーは次のように結論づけるのである。

「我々は次のように合理的に結論づけることができるであろう。つまり、現在の組織（世界システムの）は物質的原因の必然性や想像上の偶然という目的のない混乱から生じたものではなく、知性的で善なる存在者から生じたのであり、この存在者は現在の組織を選択と意図（design）によって特定の仕方で形成したのである。」（ibid., p.361）

続く第８回講演では、いよいよニュートンの自然哲学（『プリンキピア』）に基づく自然神学（神の存在論証）が提示されることによって締めくくりがなされる。この講演の意図は、出版された第６、７、８回講演の表題からも明らかなように、その当時の新しい科学的知見を用いて神の存在論証を行い、それによって「無神論を論駁すること」であるが、ベントリーは第８回講演では具体的には以下のような手順で論駁を進めている。

１．用語整理（争点の整理）

２．共通の了解事項の確認

　　２－１．原子論　　２－２．万有引力、真空の存在

３．カオスのイメージ化（争点の再確認）

４．無神論者の議論の整理

５．無神論論駁の遂行

ここでは、議論のアウトラインのみをたどることによって、ベントリーの自然神学の特徴を確認することにしたい。[6]

まず議論の最初においては（＝１）、ここで論駁するべき無神論とベントリーが考えている立場について、それが現在の世界システムの永遠性の主張 ── 世界自体が永遠であることから、世界の存在にとって創造者は必要ないという議論 ── であることを示される。この世界の永遠性の議論には、現在の世界システムの形式自体は永遠ではなく、それは原初のカオスから偶然的あるいは必然的に生成してきたものとして説明するものも含まれており、ベントリーが第８回講演で問題にするのは、この現在の世界システムが神の手を借りずにカオスから偶然的あるいは必然的に生成してきたというタイプの無神論、つまり神の自由意志による世界創造（無からの創造）の否定論であることが示される。議論の争点は、現在の世界システムの生成を神の自由意志による創造であると考えるのか、あるいは、原初のカオス自体に備わったメカニズムにしたがった因果的必然的な生成 ── これは、意図や目的を有しないという点では偶然的運命的な生成とも言える ── と考えるのか、ということである。すなわち、世界秩序の存在を共に前提とした上で、それをいかなる仕方で説明するのかということが、争点となるのである。

次に論敵とベントリー自身との共通の了解事項が示される。これは、論敵とベントリーとの間に合理的討論が成立する条件であり、内容的には原子論と遠隔力としての万有引力論が含まれている。世界が無数の粒子から構成されているという原子論は、唯物論的機械論者とベントリーとが共有する立場であり、ベントリーは錬金術的な生気論を取らない。また、遠隔力としての万有引力を承認することは、物体が他の物体から受ける重力（万有引力）が距離の逆二乗と質量に比例するというニュートンの『プリンキピア』の議論を持ち出し(ibid.:pp.320-321)、この議論から真空の存在を導き出す点に現れている ── 「もし物体の諸粒子の間に空虚な細穴やすき間なしに至るところ絶対的な充満と密度が存在しているとするならば、等しい大きさの物体はすべて等しい質量を持つことになるだろう。するとその結果先に見たようにそれらは等しい重さを持つことになる。したがって、金、銅、石、木などはすべて同一の比重を持つことになり、それは我々の経験によって否定される」(ibid., p.321) ── 。こうした論敵も承認すべき前提事項として新しい科学的知見（ボイルやニュートンの自然哲学を中心とした）を持ち出すことは、ベントリーの、そして近代自然神学の議論の特徴の一つに他ならない。つまり、最新の科学知識という水準を設定しそこで論敵の論理的矛盾をつくというのが、ベントリーの戦略であり、この論法は自然神学の典型的なレトリックといえる。

以上の前提に立って、無神論者が主張する原初のカオスについてその具体的イメージを描くことが可能になる（＝３）。結論的に言えば、カオスとは我々の世界体系の全物質が太陽の領域全体に均一に拡散している状態か、あるいは全物質が全宇宙に均質に普遍的に広がっている状態かのいずれかでなければならないことになる。ベントリーによれば、これらのいずれの場合においても、すべての粒子はその大きさよりもはるかに巨大な空虚な空間領域（真空）に囲まれており、原子相互の衝突は単なる機械論的運動からは説明困難 ── 確率が低いということ ── であるということになる。したがって、もし無神論者が主張するように現在の世界システムが原初のカオスより神の意図なしに生成してきたとするならば、このカオス状態の物質分布が凝縮し世界システムを生み出すメカニズムが何であるのかが問われねばならないということになる。これが、ベントリーの設定する争点であり、ベントリーによれば、無神論者はこの物質の凝縮を説明するために、物質の共通運動（重力なしの）あるいは物質相互の重力のいずれかに訴えねばならないはずである(＝４、ibid., p.331)。

こうした周到な準備を行った上で、無神論論駁が遂行される（＝５）。まず、重力なしに物質が外からの衝撃を受けてその衝撃の方向に一様に運動する場合であるが、ベントリーは、「共通運動によっては、カオスの物質は決して現存の惑星のような固まりに集まることはないだろう」と結論する(ibid., p.333)。その理由は、先に見たようにカオスにおいてそれぞれの原子は巨大な真空領域によって相互に隔てられており、衝突や接触は想像し

がたいということ、このような偶然を期待することは無駄であること、また万一原子が相互に衝突し固まりが生じたとしても「それらの固まりが太陽の周りの回転運動を獲得することは絶対に不可能である」ということである(ibid., p.335)。不活性で非活動的な物質は外力を受けない場合直線運動を行うのであるから(慣性の法則、ibid., p.337)、それが回転運動を行うには共通運動で生じた固まりがその構成粒子の運動の総和として回転運動を行うか、あるいは固まった後に新たに外部からの衝撃を受けるかでなければならない。さらに若干の議論を経た上で、ベントリーは重力なしに原初のカオスからの世界システムの生成を説明することは非合理的であると結論づける(=重力なしにカオスから世界システム形成を説明するタイプの無神論への論駁)。

次に重力によってカオスから世界システム形成を説明するタイプの無神論に対する反論であるが、無神論者が世界システムの形成を重力によって説明しようとする場合、この重力の原因は神ではないわけであるから、重力は物質に固有で本質的なものであると考えざるを得ない(ibid., p.339)。また、物質は特定の時点において創造されたものでなく永遠に存在してきたものであるから、重力の作用も永遠的であると考えねばならない。しかし、そうであるとすれば、無神論者は彼らの前提であるカオスを否定せざるを得なくなる。なぜなら、物質が永遠で重力が永遠であるとするならば、物質が凝縮しはじめる時点に先だって物質は相互に同じ重力で引き合っていたのでなければならず、そうであればその問題の時点に先だってすでに凝縮が起こっていたのでなければならないはずだからである。これは、無神論者が依拠する重力仮説とカオス仮説とは相互に矛盾するという議論である――「したがって、いずれの説明においても、重力あるいは引力というこの本質的力はカオスという無神論者自身の教説と相容れないのである」(ibid., p.340)――。ここで、ベントリーはニュートンの『プリンキピア』に従って、重力が真空中を作用する遠隔力であり、「この力は物質に固有でも本質的でもない」(ibid., p.341)と述べ、「非物質的で神的な力が物質に押しつけ注ぎ込むことなしには、重力は物質に生じ得ない」(ibid.)と結論する。これが、ベントリーがこの講演で示したかった「神の存在の新しく無敵の証明」(ibid.)なのである。続いてさらにベントリーはより巧妙な無神論の可能性を取り上げそれを論駁して行くが、これは上記の論駁と同じレトリックと論理を用いたものであるから、第8回講演の骨子を見るには以上で十分であろう。

ここで取り上げた議論はベントリーのボイル講義のほんの一部分にすぎないが、彼の自然神学が、世界システム内の秩序の存在が偶然であると考えることの非合理性を説得的に示す典型的な論法の一つであって、いわゆる宇宙論的な神の存在論証の系譜に属し、ニュートン時代のイギリスにおいて展開された自然神学の典型例であることは、明らかであろう。これは、ニュートン自身がアドバイスし内容的にも賛意を示しているように、ニュートン力学を自然神学として展開するという課題に関して、まさに模範的な例と言えるので

ある（ニュートン主義の自然神学）。

ここで、本論文における以下の議論にとって重要なポイントをまとめておこう。ベントリーの自然神学は、その後の近代イギリスの自然神学の方向性を示すものであり、その影響はきわめて大きいと言わねばならない。[7] とくに、自然神学がニュートンの自然哲学（『プリンキピア』）とキリスト教信仰との一致という確信に支えられていたことは、重要な意味を持っている。自然神学の説得力とは、新しい科学によって神の創造した世界秩序が発見されるという信念、あるいはそのように考えることの合理性への確信に基づいているのであるから、自然神学がベントリーが行ったようにニュートン主義として出発したことは、この信念あるいは確信が天文学や物理学のその後の展開過程においてその信憑性が問われねばならなくなることを意味しており、次に論じるように、これがその後の 19 世紀までの自然神学の歴史を左右するものとなったのである。それは、神のデザインが見出されるべき領域が、その中心を、当初の天体学や物理学から次第に生命論へと移行させるという動きである。もちろん、すでにベントリーのボイル講演でも、生命論は神のデザインが論じられる一つの領域として捉えられていた。つまり、ベントリーが行った、第 3 回(5 月 2 日)、第 4 回（6 月 6 日)、第 5 回（9 月 5 日）の講演は、『人体の構造と起源からの無神論論駁』と題されており、人体の構造に基づくデザイン論が展開されていたのである。しかし、ベントリーにおける議論の全体の枠組みを規定していたのは、すでに見たように、ニュートン的な自然哲学に基づくデザイン論だったのであり、自然神学がニュートンの自然哲学から生命論へとはっきり中心を移すには一定の時間の経過が必要だったのである。次の章では、このデザイン論の場の移行を具体的にたどることにしたい。

2　自然神学の生命論

「ニュートンの体系は多くの者にとって、世界が自己支持的な機構であり、その日々の働きのためには、神的支配あるいは維持を必要としないことを示唆しているように見えた。18 世紀の末までに、多くの人々にとって、ニュートンの体系は信仰よりも無神論や不可知論に導くように思われた。[8] これは、ラプラスの『天体力学論考』 ── 宇宙論において事実上神（説明的仮説あるいは活動的な保持者として）の必要性を排除した ── と、詩人ウイリアム・ブレイクの著作 ── ニュートン的世界観がしばしばサタンと同一視されている ── との双方に反映しているのを見ることができる。」（McGrath [1998], p.68）

（1）レイの自然神学

デザイン論の場の移行を見るために、レイの『創造のみ業に顕れた神の知恵』(1691)

を取り上げることにしよう。この書物は、版を重ねるにしたがって、次々に新しい科学的知見を付け加え、初版の 249 頁から第 4 版の 464 頁へと大幅に頁を増やしてゆくが、ここでは初版によって、レイの議論の特徴を見ることにしたい。

「同書はそれまでの自然神学書の集大成であった。レイ自身の豊富な自然史研究を背景にしたデザイン論は説得力に富んでおり、同書はその後の自然神学書の模範となった。しかし元にしたモアの著書に引きづられて内容構成が錯綜しており、改版による大幅な加筆がそれを増大している。そのため一八世紀にはデラムの『自然神学』(9) の方が多く読まれ、レイの思想は同書を通じて広まっていった。リンネもデラムの『自然神学』のスウェーデン語訳を読んで自然史の宗教上の意義を確信したのである。デラムはレイと親しく、レイの遺稿を整理したのもデラムであった。」(松永[1996], 43 頁)

まず、自然神学の本論に入るに先だって、レイは次のように、自然神学の意義と方法を論じている。

「神性の信念はすべての宗教 ── 宗教とは敬虔に神を礼拝すること、あるいは神に仕えそして礼拝するという心の傾向性に他ならない ── の基盤である。なぜなら、神へと来る者は神が存在することを信じなければならないからである。この主要な論点を十分な説得性をもって確固たる仕方で解決し確立することは、きわめて重要な事柄である。さて、これは自然の光と創造のみ業とから引き出された論証によって証明されねばならない。……自然の光によって、人間は神性の存在を十分に確信するのである。実にこの根本的真理についての超自然的論証は存在しているが、しかし、それはすべての人間あるいは時代に共通ではなく、無神論的人間によって難癖を付けられ除外されがちなのである。」(Ray[1691], pp.iv-v)

このようにレイが自然神学に与える役割は、理論的に武装した無神論者を合理的に（自然の光＝理性によって）論駁し、キリスト教的宗教の基盤である神の存在を説得的に論証することなのである。もちろん、こうした自然神学における合理的論証は、聖書に与えられた神の啓示と矛盾するものではなく、レイは適宜聖書を引用することも忘れない。たとえば、以上のような自然神学の目的は、詩編第104編24節「主よ、御業はいかにおびただしいことか。あなたはすべてを知恵によって成し遂げられた」の言葉に対応させられている。この聖書の言葉にある、御業のおびただしさ（＝豊かさ）と知恵による創造とは、世界に見出される存在の多様性とそれらの中に発見される見事な秩序という自然神学の議論の前提に合致しており、聖書も自然神学も、こうした神の御業の讃美において同じ目的を

有しているのである。「恒星がかくも夥しい数の太陽であるというこの仮説は神の偉大さと荘厳さによりかなっているように思われる。」(ibid., p.3)

自然神学の目的設定に続いて、レイは引用された詩篇の後半部分との関わりで、論駁すべき三つの仮説(Hypotheses) ── 「卓越した非物質的な行為者の干渉や助力なしに、物質についての機械論的仮説によって宇宙の形成を説明しようと企てる」(ibid., p.11) ── として、アリストテレスの学説、原子論(エピクロスあるいはデモクリトス)、デカルトの機械論の非合理性を順次論じてゆく。最初に取り上げられるのは、古代ギリシャの二つの仮説である。

「第一の仮説はアリストテレスのものであり、それによれば、世界は無限の世代の継続を加えつつも、世代の継続を経て現在と同じ状態のままに永遠の昔から存在しており、自存的で生まれることはないとされる。アリストテレスは神が世界の作用因であることを否定してはいない。」(ibid., p.12)

レイも指摘しているように、アリストテレス説はそれ自体無神論ではなく、問題とされるのは、世界の永遠性の教説がキリスト教の無からの創造論と対立するという点であって、レイは、このアリストテレス説の問題点については、ティロットスン(Tillotson, 1630-1694)によって十分に論駁されたとして、それ以上の議論は行わない。

「第二の仮説はエピクロスのものであり、エピクロスは自存的な二つの原理の存在を考えた。すなわち、第一は空間あるいは真空、第二は物質あるいは物体である。これらは無限の持続と延長を有している。始まりも終わりも、中間も、境界も限界もない、この無限の空間に、数え切れない微少の物体が存在し、物質は原子と呼ばれるこの物体に分割される。」(ibid., p.13)

この原子論についても、レイはカドワース(Cudworth, 1617-1688)やスティリングフリート(Stillingfleet, 1635-1699)らによる論駁で十分として、比較的簡単な記述にとどめている。これらの二つに比べて、第三のデカルト説については、より丁寧な取り扱いがなされる(ibid., pp.20-40)。これは、レイがモア、カドワース、そしてニュートンの反デカルト主義にしたがっていることを、示唆しているように思われる[10] ── この書では、この箇所の他にも、デカルトへの否定的な記述が散見される(ibid., p.3, 131) ── 。

レイはデカルト反駁に関しても、先行する思想家、たとえばカドワースに依拠して議論を行っているが ── カドワースの『宇宙の真の知性的体系』の 603-604 頁(ibid., p.24)やボイルの著作などにも言及される ── 、デカルト主義の「機械論的有神論」(者)を「偽り

の有神論」（者）（pretended Theists）として詳細な議論を試みている。その際に、レイが取り上げる実例の一つが重力である。

「自然の中には、機械的力の作用を超えていたり、あるいはそれに反しているため、目的因と何らかの生命原理なしには、機械的力の作用によっては解き得ない多くの現象が存在する。例としては、重力や物体の落下の傾向性が挙げられる。」（ibid., p.26）

ここでレイがニュートンの万有引力を念頭においているのは明らかであり、実際、現代に至るその後の物理学の発展史を見るならば、近接力で物体の位置の変化を説明しようとする機械論的体系にとって、それが目的因と関係するかは別にして、遠隔力である重力がきわめて異質なものであることは明らかであろう。(11) レイは、こうした実例を、「機械論的哲学者たちは、精神による目的への導きのない物質の必然的な運動から説明することは決してできない」（ibid., p.28）と主張するのである ── 「経験による論駁」として ── 。なお、デカルト主義批判の論点として、さらに注目しておきたいのは、「わたしは、動物を単なる機械というよりはむしろ、低い程度の理性が与えられていると考えるべきである」（ibid., p.38）という主張である。おそらく、環境倫理の領域で、「動物＝機械＝非理性的存在」という理解の問い直しが求められている中、レイの議論は再評価に値するものと言えよう。

以上が、レイの著書において、自然神学が論じられる際の理論的枠組みであり、これに続いて具体的な事例をめぐる自然神学の詳細な内容（「神の可視的なみ業とその区分」）が展開される。その議論の概略は以下に列挙するとおりであるが、議論はまず天体から地球へ（天から地へ）と進められ、次に生命の世界へと場面が移される。

1. 天体（pp.45-51）　2. 地上の生命のない単純な物体（pp.52-63）：火、空気、水、地
3. 大気現象（pp.63-66）：雨、風　4. 生命のない複合的物質（pp.67-73）：石、金属
5. 野菜あるいは植物（pp.74-86）
6. 感覚的魂を与えられた物体、すなわち動物（pp.86-134）：鳥、魚、…
7.被造物からとくに選ばれた二つの考察対象：
　全体としての地球（pp.134-150）、人間の身体
8. 人間の身体（他の生物の場合と比較しつつ）（pp.151-223）：
　直立姿勢（pp.151-169）、目（pp.169-185）、耳（pp.185-187）、
　歯・舌・気管・心臓・手・骨・筋肉（pp.187-223）
9. 道徳・宗教（身体の解明に基づく実践的な推論＝人間論）（pp.223-249）

以上が、「神の可視的なみ業とその区分」についてレイが行った検討項目であるが、その記述の全体は、次の認識を説得的に示すことに向けられている。「わたしは今や、創造

のみ業に関して一定の見解に到達し、被造物の構成、秩序と調和、そして目的と使用の内に識別可能な神の知恵について何らかのものを観察するに至るのである」(ibid., p.40)。これはすでに指摘したように、自然の光である理性によって明らかにされた「天体とその運動との驚くべき秩序と信じがたい不変性」(ibid., p.50)と「天は神の栄光を物語り、大空は見手の業を示す」(ibid., p.51)という詩編第19編1節の言葉とが一致することを合理的かつ説得的に示すことに他ならない。レイは、この一致を先に挙げた一つ一つの項目すべてにおいて確認してゆくのである。

ここで、レイの議論から注目すべきいくつかの点を指摘しておきたい。

①レイの自然神学は、最初に確認した無神論的な仮説の取り扱い方からもわかるように、基本的な枠組みはベントリーと同じであって、その意味でニュートン主義の自然神学に属するものと言える。また、天体や生命のない被造物にも一定の頁が割かれており、宇宙の全体から人間へという議論の枠組みが確認できる。

②しかし、ベントリーと比べて、レイでは、記述のかなりの部分を使って、生命体、とくに人間が扱われており、レイの関心が天体や無生物ではなく、むしろ、自然史研究が問題にする生きた生命体や人体であることがわかる。無神論的な仮説を論駁する場合も、基本的には先行する諸研究（カドワース、ボイルなど）を参照するにとどまっており、それはレイの関心がニュートン的な自然哲学とは異なるところにあったことを示唆しているように思われる。我々はレイにおいて、その後のペイリーに至る自然神学の発展の方向性、つまり神のデザインを論じる主要な場の移行の発端を確認することができる。

③研究者も指摘するように、レイの議論は、人間の身体、とくに目と視覚の分析が詳細になされている点に特徴がある。[12] もちろん、人間の目の仕掛け(contrivance)の完全さや巧みさを論じるということの目的も、「我々の身体の完全さと完璧さに対して全能の神に感謝」(ibid., p.223)することにあったことは言うまでもない。

④レイの自然神学は後の自然史研究に大きな影響を与えたものであるが、しかし、それは倫理学や宗教論、あるいはそれらに基づく人間論への展開を含むものであった。レイは、「人間の身体に関する言述から、三つの実践的推論を行おう」(ibid.,)と述べているが、これは人間の身体の科学的分析から道徳と宗教へ踏む込むものであり、自然神学がまさに「神学」としての性格あるいは問題意識を有するものであることをよく示しているように思われる。[13] たとえばレイは、目や視覚の分析から視覚の対象あるいは見る態度（まなざし）へと議論を進め、視覚が様々な欲望や罪 ── 尊大な目、みだらな目、どん欲な目、嫉妬する目 ── と結び付いていることを論じてゆく(ibid., pp.223-229)。ここで引用されるのが、目やまなざしに関連した聖書の言葉であり、レイは見る行為を関して、自然史的研究と倫理・宗教論（魂の問題）とを結びつけようしているのである ── これは、目や視覚とともに取り上げられる、耳と舌に関しても同様である(pp.230-239) ── 。人間の目は見ること

に関してすばらしい構造を有しているが、何をいかに見るかは人間の魂の事柄であって、ここに要求されているのは、目というすばらしい仕組みを与えてくれた神への正しい態度なのである。「知識の増大と行為の方向付けのために、神の言葉（聖書。引用者補足）と他の良き書物を読むことにおいて、目を楽しませようではないか」（ibid., p.230）、「魂の糧は知識、とりわけ神の事柄についての知識なのである」（ibid., p.242）。

（2）ペイリーの自然神学

次に、ニュートン主義の自然神学の発展の到達点あるいは集大成とも言える、ペイリーの『自然神学』へと考察を進めることにしよう。

「一九世紀に入ると、デラムに代わって一八〇二年に刊行されたペイリーの『自然神学』が自然神学の標準的な教科書となった。……一九世紀前半、イギリスの科学者の大半はペイリーの信奉者であった。ダーウィンの進化論もペイリーの自然神学を土台として生まれてきたのである。ペイリーは独創的な研究者ではなく、教科書の執筆者として優れた能力を持っていた。ペイリーの主要な著書には『自然神学』のほかに、一七八五年刊行の『道徳・政治哲学の原理』と一七九四年刊行の『キリスト教証権論』があるが、いずれも教科書として高い評価を得ていた。」（松永[1996]，47-48 頁）

ペイリーの『自然神学』は、全体が２７の章より構成されており、デザイン論（デザインからの神の存在論証）の有効性を論じた最初の６つの章、また神の存在論証（神の存在）から神の人格性や属性一般へと議論を展開した結論を含む最後の５つの章など、議論に値する多くの興味深い問題を含んでいる。(14) しかしここでは、簡単に全体の構成を確認した上で、自然神学における神のデザインを具体的に論じる場の移行という本論文のテーマに限定して、考察を行うことにしたい。ペイリーについての本格的な議論は別の機会に譲りたい。

ペイリーの『自然神学』は、すでに指摘したように、最初の６つの章と最後の５つの章における、いわゆるデザインからの神の存在論証の基礎とこの論証から導き出される神の属性とについての議論によって、いわば全体を枠づける仕方で、構成されている。(15) 世界の諸事物（＝被造物）の内に見出される諸デザインによって、神の存在論証を具体的に試みるいわば議論の本論に相当する部分は、この枠の内部に位置する、第７章から第２２章までにおいて展開されている。これまで本論文で見てきたベントリーやレイと比較することによって、我々はこの第７章からはじまる本論から、この間の百数十年の時間の経過における自然神学の展開を読み取ることができるように思われる。それは、すでに繰り返し言及してきた、神のデザインを論じる場の移行である。ベントリーとレイでは、ニュー

トンの自然哲学の基盤の上で自然神学が展開されており、神のデザインを論じる場の中心は、天体や物理現象であった ── もちろん、ベントリーに比べ、レイは生命論に多くの頁を割いており、その点でいわばベントリーとペイリーの間に位置するとも言えるが ── 。しかし、ペイリーでは状況は一変している。つまり、デザインの実例はほとんどが生命論から、しかも人間の身体を含む動物の領域から取られており ── 植物も第２０章で扱われるにとどまっており、同じ生命論を重視するといっても、比較的植物にも議論を割いていたレイとは対照的である ── 、ベントリーでもまたレイでも、まず取り上げられていた天体や物理現象は、本論の最後の２つの章（第２１、２２章）で論じられているにすぎない。

問題は、このデザインを論じる場の移行が何を意味しているかである。まず、確認したいのは、この移行は無意識になされているのではなく、少なくともペイリーはこれを意識的に行っている点である。やや長くなるが、問題の箇所を引用してみよう。

「天文学についてのわたしの意見は常に次のようなものである。すなわち、わたしは、天文学は知性的な創造者の作用を証明するのに最適の手段ではないと、またこれが証明された場合には、天文学は、他のあらゆる諸科学以上に神の働きの壮大さを示すと考える。一度説得された精神を、天文学は他のどんな学科が与えるもの以上に、より卓越した神性の見方へと引き上げるのである。しかし、天文学は他のいくつかの学科と同様に、論証という目的にはあまり適していない。我々は、天体の構成を吟味するための手段を欠いているのである。天体のきわめて単純な見かけが、吟味の手段にとって不利になっているのである。我々が見るのは、明るい点、輝く領域、そしてそれらを照らす光を反射する天空の相にすぎない。ところで、我々は諸部分の関係、傾向、対応からデザインを推論する。それゆえ、この種類の論証にふさわしいテーマを提示するには、一定程度の複雑さが必要になる。しかし、天体は、おそらく土星の輪の場合を例外として、諸部分から複合されたものとしては我々の観察に現れないのである。」（Paley［1802］, pp.263-264）

もちろん、ペイリーは自然神学にとっての天文学の意味を否定しているわけではない。しかし、彼は天文学が自然神学にとって有効な題材を与えるものとしては不適当であり、自然神学において神のデザインが論じられる領域は、別の場所、つまり生命論に求められねばならないと主張しているのである。その理由として示されるのは、デザインを見出すにはその現象に一定程度以上の複雑さが必要であり、単純なところからデザインを推論するのは困難であるとの論拠である ── 単純さが論証の中で有効性を発揮するのは、すでにデザインについて説得されている人に対してであるということになる ── 。ニュートンの自然哲学において神の問題が自然の単純さと結びつけられていたことを思い起こすとき、

(16) このペイリーの議論は検討すべき内容を含んでいると言えよう。この点については、本論文ではペイリーが、デザインの推論と現象の複雑さとを関連づけている点のみを確認して、議論を進めたい。

こうしたペイリーの自然神学の観点からの天文学評価を理解するには、17 世紀のニュートン主義と 19 世紀初頭のペイリーとの歴史的状況の相違、とくに天文学や物理学をめぐる知的状況の変化を念頭におく必要があるだろう。つまり、両者の間にある啓蒙主義の存在である。この点に関連して、村上陽一郎は「聖俗革命」という見方を提起している。(17)

「この革命には、大雑把に言って二つの段階がある。その第一は、知識を共有する人間の側の世俗化がそれであった。神の恩寵に照らされた人間だけが知識を担い得る、という原理から、すべての人間が等しく知識を担い得る、という原理への転換である。F・ベーコンに、その最も典型的な発想を見ることができる。第二の段階は、知識の位置づけのための文脈の転換であった。神－自然－人間という文脈から自然－人間という文脈への変化がそれである。その変化のなかで、科学と哲学とが、それぞれに独立するというプロセスが付随する。」(村上[1976], 25 頁)

もちろん、村上自身がこの引用文の直後で補足しているように、「この聖俗革命の二段階が、ある時期を区切って、明確な形で起こっている」(ibid.)わけではない。しかし、まさに「大雑把に言って」、「一六・一七世紀に起った知の世界における革命を、理論上の革命とするならば、一八・一九世紀に起ったそれは、各科学理論を支える形而上学的な枠組みの革命であった」(ibid., 26 頁)のであり、後者の形而上学的な枠組みの転換にとって決定的な意味をもっていたのが、啓蒙主義だったのである。この１８世紀の時期に、物理学の分野では、「神－自然－人間」という自然神学的な枠組みから、「自然－人間」という近代的あるいは実証主義的科学の枠組みへの転換が起こったのであり、これはたとえば、ラプラスの思想に明確に見ることができるであろう。(18)

しかし、聖俗革命の二段階がある時期を区切って明確な形で起こったわけではない ── つまり、変化は緩やかな過程において生じたのであり、ここでも歴史の進展は弁証法的に進んでいるのである ── というだけでなく、諸科学において聖俗革命の進み方が多様であった点にも注目する必要がある。自然神学における神のデザインを論じる場の移行は、聖俗革命の進行に関して、天文学・物理学と生物学との間で時間差が存在していたことを示していると解釈できるのではないだろうか。聖俗革命が 18 世紀の段階でかなり進んでしまっていた物理学の領域では、自然神学的な枠組みが早い段階で崩壊してしまっていたのに対して、生物学の領域では、自然神学の枠組みが 19 世紀の中頃まで保持されることに

よって、自然神学で取り上げられる題材が、天体から生物・身体へと移行したのである。これは、先に引用したペイリーの議論との関係で言えば、18、19 世紀段階での物理学と生物学にとっては、天体現象が単純であるに対して生命現象はきわめて複雑であり、天体現象は神なしにもニュートン力学によって説明可能であるが、生命の多様性・複雑さ（多様な生命の多様な環境への見事な適応）は、神のデザインという仮説に一定の説得性を与えたということである。20 世紀後半に天体現象（科学的宇宙論）をめぐる観測と理論が飛躍的に進歩し天体現象の複雑さが論じる得る状況になり、再度、自然神学が宇宙論との関係で展開されるようになってきているが、(19) これをペイリーの見方に対応させるならば、20 世紀の天文学が再度自然神学との接点を構築できるだけの複雑さを獲得したということになるのかもしれない。

以上のように、自然神学はその題材を大きく変化させながら、19 世紀の初頭まで、イギリスの知的学問世界において、揺るぎない地位を保持していたのであって、これは、次の節で論じるように、進化論とキリスト教との関係を論じる上で重要な意味を持つことになるのである。

3　進化論と自然神学

（1）自然神学にとっての進化論の意義

「科学と宗教の関係を理解したいと願う者は誰でも、主要な三つの歴史的出来事をよく知っておかなければならない。それらは、第一に、一六世紀と一七世紀初期の天文学論争であり、第二に、一七世紀後半と一八世紀のニュートンの世界観の勃興であり、第三に、一九世紀のダーウィンの進化論論争である。」（McGrath［1999］, p.1）

マクグラスが指摘するように、ダーウィンの進化論は、キリスト教と自然科学との対立という図式に基づいて思索する思想家が、ガリレオ裁判と共に、これまで繰り返し言及してきた代表的事例であり、現代キリスト教思想において、宗教と科学の関係性を問う場合に、避けて通れない問題である。このダーウィンの進化論がキリスト教思想にもたらした影響を論じるには、その背景となる 19 世紀初頭のキリスト教的自然神学の問題状況を確認しておく必要があるが、これまで本論文で論じてきたように、進化論の背景となるイギリスの思想世界においては、18 世紀以来、ニュートン主義の思想家による自然神学が、ボイル講義などを通して、大きな影響力を及ぼしてきており、19 世紀の初頭においても、自然科学とキリスト教は少なくとも見かけ上は調和ある関係を保っていた。とくに生物学の分野では、生命体の持つ精密な器官の仕組みや環境への適応力を説明する上で、それら

の事実を神の意図から説明するタイプの自然神学が、高い信憑性を有し続けていたのである。

「自然神学の文献は二重の役割を演じた。それは、キリスト教徒に対して、聖書からの証拠と同一の水準に立つ自然からの証拠を与えた。同時にそれは、博物学者には、それに反する証拠が無い中で、種々の生物において観察された特性に対する合理的な仮説を提供した。」(Dupree[1986], pp.354-355)

ダーウィンの進化論がキリスト教思想にとって持つ意味に関しては、それが、生命の環境への適応についても、神なしに説明する可能性を提示することによって、自然神学に決定的な打撃を与えた点を、まず指摘しなければならない。確かに、自然神学自体は、進化論以後も新しい科学的知を取り入れることによって繰り返し再登場することになるが、進化論はニュートン主義の自然神学(デザインからの神の存在論証)を論駁した点で、自然神学の伝統に一つの区切りをつけるものとなったのである。すなわち、進化論は、変異(種は変わる)と自然選択という基本的仮説によって、神という仮説なしに生物の環境に対する見事な適応を説明するという可能性を開いたのであり、その後のキリスト教思想において大きな反響を生じたのも当然と言えよう。

(2)キリスト教思想における進化論への応答

19 世紀のキリスト教思想における進化論への応答を見るとき、それは「進化論対創造論」という単純な図式に収まらないきわめて多様なものであったことがわかる。[20] ウィリアム・ドーソンやルイ・アガシーのように、反ダーヴィニズムの立場に立つ思想家が存在していたことはもちろんであるが、その対極には、エイサ・グレーなどのキリスト教進化論者と言える人々が位置し、その中間には、進化論とキリスト教思想とを調停するフレデリック・テンプルなど、多様な試みが見られるのである。しかし、19 世紀の進化論論争を現時点から振り返ってみるならば、論争の内のかなりのものは、科学あるいは宗教がそれぞれの範囲を逸脱して行った感情的応答であったと言わざるを得ないように思われる。つまり、19 世紀段階では、進化論をめぐる論争は、まだ十分な理論的水準にまで深められてはいないのである。19 世紀の進化論とキリスト教思想をめぐる対立図式に関しては、その対立の大半が感情的レベルのものであって、十分な意味で、科学的でも神学的でもなかったと評価するのが適当なように思われる — これは進化論者とキリスト教思想家双方の責任であるが — 。しかし、進化論のもたらした衝撃は、宗教と科学との対立という図式を定着させるのに決定的な影響を及ぼしたのであり、その後の、20 世紀のキリスト教神学の有力な流れは、19 世紀的な対立図式から、科学と宗教との分離・区別へと

大きな転回を示すことになる。それは、科学と宗教の不毛な感情的対立への反省に立ったものと言えよう。ここでは、進化論と創造論の対立という図式が成立する背景についての社会史的分析を紹介し、キリスト教思想の側からの進化論へ応答においていわば対極を占める二つの立場を対比してみたい。

まず、進化論対創造論の対立に関してであるが、これは 19 世紀末に定着する「科学と宗教の対立図式」成立の社会史的文脈における解明を必要とする。というのも、この対立図式は現代人が漠然とイメージするほど古いものでも、また自明なものでもなく、客観的な説明を要する事柄だからである。

「部分的には、対立は 19 世紀初頭のイギリス社会における二つのエリート集団間の闘争を反映しているものとして社会学的見地から見ることができる。社会学的観点から、科学的知識は特定の社会集団がそれ自身の特殊な目的と利害の達成に向けて構築し発展させた文化的資源と見ることができる。このアプローチは 19 世紀のイギリス社会内部における二つの特別な集団の間、すなわち聖職者と科学専門家との間に高まりつつあった競合関係の解明に大いに資するものである。聖職者はこの世紀の初めには、＜科学的牧師＞という確立した社会的観念によって、エリートとして広く認められていた。しかしながら、＜専門職業的な科学者＞の出現によって、19 世紀後半における文化的主導権を誰が握るのかを決する優位をめぐる闘争が開始された。＜対立モデル＞は、新興の専門職的な知的集団がそれまで名誉ある地位を占めていた集団に取って代わろうとしたビクトリア朝時代特有な条件によって、理解可能になるのである。ダーウィン理論の高まりはこのモデルに対して科学的正当性を付加するように思われた。それは、知的に最も才能ある人の生き残りのための闘争だったのである。19 世紀初頭、英国協会は聖職者であるメンバーを多く擁していた。実際、＜科学的牧師＞は当時の受け入れられた社会的カテゴリーであった。この世紀の終わりには、聖職者は科学の敵対者、それゆえ社会的また知的な進歩の敵対者として描かれるのが一般的傾向になった。」（McGrath [1998], pp.21-22）

このように社会史的な文脈で見るならば、聖職者と科学者が未分化（一人の人物が同時に双方を兼ねるという意味で）の状況から、科学者集団が自立し、それまで科学的知に対しても権威を有していた聖職者集団を追い落とす中で、いわば戦略的に取られたのが、進化論と創造論の対立図式の宣伝だったのである。もちろん、これが宗教と科学の対立という構図の成立を説明する理由のすべてではないとしても、その理由の重要な部分であることは否定できないであろう。実際、この 19 世紀中頃から末にかけて、「科学と宗教との対立」の古典とも言える、ドレイパーとホワイトの有名な著作が現れ、また、進化論に敵対

するキリスト教というイメージの典型例となるウィルバーフォース伝説(1860 年 6 月 30 日)が広く宣伝されることになるのである。[21]

進化論とキリスト教的創造論との関係を冷静に論じようとするならば、現在無批判に行き渡っている「対立図式」を批判的に検証することから議論を始めることが必要であり、その上で、真の争点は何かを明確化するのでなければならないだろう。

次に、以上の対立図式が普及する中、キリスト教の側からいかなる対応がなされてきたかについて、代表的な二つの立場を紹介することにしよう。一つは、20 世紀の主要な伝統的な教派に関わる神学者たちが取った態度であり、もう一つは、創造論者と呼ばれる人々の対応である。

まず、20 世紀の主要なキリスト教思想家であるが、いわゆる代表的な神学者と呼ばれる人々においては、進化論を科学理論として承認し、キリスト教思想と自然科学が相互に対立する必然性はないという立場を取る者が少なくないように思われる。[22] たとえば、バルト、ブルトマン、ティリッヒ、ニーバー兄弟など、代表的なプロテスタント神学者たちは、信仰と科学とは、次元が異なると考える点で基本的に一致している。ブルトマンが、信仰を神の語りかけに直面した主体の決断と捉え、神話や科学などの世界観に関わる事柄と区別したのは、その典型と言える。[23] このブルトマンによる聖書テキストの実存論的解釈は、この信仰と世界観との分離（次元の区別）に基いているのであって、キルケゴールが真理概念について行った、主体的真理と客観的真理との区別を継承していると言ってよいであろう。それは、信仰の真理を命題や体系といった客観的な仕方で表現したり伝達したりすることは不可能であり（→間接伝達)、個人が自らの主体的で内的な決断において受け取り反復する他ない、とする立場である。あるいは、単純化して言うならば、信仰が意味や価値に関わるのに対して、科学は事実に関わると言ってもよいであろう。創造論とは信仰の対象であり、科学的な事実問題としての進化論とは、問題の次元が異なっているというわけである。20 世紀のキリスト教思想においては、進化論と創造論の対立という問題は、以上のような仕方で、原理的には解決されたと考えることができるのである。

しかし、人間の現実において意味と事実が相互に媒介し合っていることからもわかるように ── 事実に基づかない意味などたとえ主観的意味であったとしても成り立ち得ないし、意味から分離された事実など人間の関心の対象とは成りえない ──、キリスト教思想と自然科学との区別を認めつつも、両者の分離を最終回答とすることに対して批判が生じるのは、きわめて当然のことと言わねばならない。たとえば、ティリッヒなどは、その晩年期にこの点に繰り返し言及しており、またバルトやティリッヒの次の世代を代表する神学者であるパネンベルクやギルキーにおいては、キリスト教思想と自然科学との積極的関係性の再構築が試みられている。[24] そのために必要となるのは、キリスト教思想と自然科学とを統合する形而上学的枠組みであって、パネンベルクやギルキーにおいては、キリ

スト教思想にとっての形而上学の意義の再評価が同時に行われることになる。

こうした代表的なキリスト教思想家の対極に位置するのが、創造論者と言われる人々である。進化論論争が象徴する19世紀的な対立図式は、先の20世紀の神学者たちの努力によって、宗教と科学の区別・分離という仕方で、原理的に解決されたかに見えるが、しかし、現実には様々な対立が現在に至るまで存在し続けており、事態は決して単純ではない。(25) ここでは、反進化論で有名な創造論者について、その基本的な特徴を紹介することにしたい。

まず、創造論者と言っても、聖書の創世記を字義通りに解釈しようとする厳格派と、より柔軟な解釈を認める立場まで様々であるが、その思想的特徴は全体として次のようにまとめることができるように思われる。

① 聖書の不可謬性

創世記の具体的な解釈については一定の幅が存在するものの、聖書テキストの不可謬性を主張する点で、創造論者の見解は一致している。これは、19世紀の近代聖書学との対極に位置する主張であり、創造論者とファンダメンタリズム一般とはこの点で一致すると言えよう。しかし創造論者は、ファンダメンタリズムにおいてしばしば見られるような反科学の立場をとっておらず、むしろ、聖書の記述は、その不可謬性のゆえに真の意味の科学であるとの主張がなされている点にこそ、その特徴を見いだすことができるのである。つまり、創造論こそが真の科学であり、進化論は科学的に間違っているという見解であり、科学としての創造論という主張がなされているのである。

②生物の基本的類型（種）の不変性

種の不変性という議論は、伝統的なキリスト教的生命論がアリストテレスから受け継いだものであり、その点で確かに「伝統的」であったとしも、必ずしも「聖書的」と言えない。つまり、聖書の創造論は、必ずしも種の不変性を含意するものではないのである ── 創造物語は別の読みを排除するような構成にはなっていない（物語における意味構造の多様性） ── 。しかし、創造論者においては、進化論の中心的主張である種の変異を退ける中で、種の不変性が「キリスト教的」であるという議論が展開されることになる。こうして進化論と創造論のいずれが科学的であるかは、種の不変性の実証いかんに依存することになるのである。

③世界規模の大洪水の史実性

進化論に対抗するために、創造論者がしばしば持ち出すものに、洪水地質学、新地質学がある。それは、提唱者であるプライスが述べているように、進化論が示す人間の誕生よりも古い地層に人間の足跡の化石を発見するために調査を実施し、それによって、進化論を「科学的に」論駁することを試みたり、地層が欠如している非整合地層や地層の順序が乱れている圧断層については、それらが創世記における大洪水に起因することから説明し

ようとするものである。

以上のような内容に基づく創造論者の進化論批判をキリスト教思想としていかに評価するのかについては、進化論と創造論の争点を明確化する中で、冷静に判断すべき問題であろう。いずれにせよ、進化論へのキリスト教思想からの応答は、上に見た二つの立場を両極としつつ、新たな仕方で行われねばならないのである。[26]

（3）展望 ── 進化論と創造論の争点をめぐって ──

最後に、進化論と創造論との争点を再検討することによって、本論文を締めくくることにしたい。とくに、注目したいのは、「目的論」とはいかなる議論であるのか、また、目的論と進化論との関わりはいかなる仕方で理解できるのか、という点である。なお、以下の議論は、ホート編集の論文集（2000 年）に所収のアヤラ、ギングリッチの論文を参照しつつ行われるが、いわば本格的な議論の予備的考察にとどまっていることをお断りしておきたい。[27]

まず、目的論(teleology)についてであるが、「主要な理由（近代科学において目的論という概念が不評であることの理由。引用者補足）は、未来の出来事 ── 過程の目的あるいは最終産物 ── がそれ自身の現実化における積極的作用因であるという信念と目的論という観念とが同一視される」(Ayala[2000], p.19)ことによる。目的論的説明と言えば、たとえば世界の外部に計画立案する行為者が存在するとの信念を含意するものとされ、この点で科学的説明と相容れないと思われるかもしれない。確かに、もし、目的論がそのように概念規定されるとするならば、目的論的思考と科学的思考との対立という構図が成り立つのも、いわば当然と言えよう ── 「上記の意味で解された目的論が生物学において生命のカテゴリーとして拒否されるのは適当なことである。」(ibid., p.19) ── 。しかし、問題は「目的論」はそのように概念規定されねばならないのかという点であり、ここにさらなる論究が必要な点があると言えよう。たとえば、アヤラは目的論に関して次のような区分を行っている(ibid., p.18)。

内的(自然的)な目的論：人間の目が見ることために構成されてことは明らかであるが、しかしそれは自然のプロセスからの帰結であること

外的（人工的）な目的論：外的行為者によって物を切るという目的でナイフがデザインされる場合

拘束された（必然的な）目的論：卵から鶏への成長の場合

非拘束的(偶然的)な目的論：進化の発展過程は事実として哺乳類の出現へと進んだが、最初の生命細胞に哺乳類の出現を必然的に帰結するようなものは存在していない。

ここからわかるのは、目的論を論じる場合にまずその意味内容に関して、自然的と人工

的、必然的と偶然的の区分を明確にする必要があるということである ── したがって、デザインからの神の存在論証でしばしば行われる、自然と人工物との類比の議論は、厳密な証明という点から見るならば、目的論を規定する概念区分上、問題があるということになる ──。同様のことは「デザイン」（意図）概念にも当てはまるであろう。そこで、未来の状態（目標、目的）がいわば自己実現的な影響力を現在に及ぼす（＝逆向きの遡及的な因果性）ということが、目的論を構成するのに不可欠のものであるかどうかについて考察してみたい。この点について、アヤラは次のように述べている。

「目的論の観念はおおよそおそらくは我々自身の意志的行為と結合した環境への反省の結果として生じたのである。行為の予期された結果が人間によって自らの行為が向けられる目標あるいは目的として考えられるのである。……この意味で、目的論概念は一定の目標あるいは最終状態への方向付けを示す行為、対象あるいは過程を記述するために、拡張可能であり、また拡張されてきたのである。……この一般的な意味で、目的論的説明は、あるシステム内における対象あるいは過程の現前をその対象あるいは過程がその存在と保持に対して寄与するシステムの特定の状態あるいは特性とのつながりを示すことによって説明するものなのである。……本質的な要素は、システム内の対象や過程の形態の特性がその形態の存在についての説明的理由となるにちがいないということを、目的論的説明が要求する点にある。……目的論的説明は生命における適応の存在を説明するのに適当なものであるが、それは生命のない自然の領域では必然的でも適切でもない。」(ibid., p.28)

たとえば、「魚のえらの機能は呼吸（血液と外部の水との間の＜酸素－二酸化炭素＞交換）である」という言明は、それが「魚（S）が水中という特定の環境（E）に置かれたときに、呼吸という機能（F）を果たすのは、それがえらという形態（A）を有する場合に限られる」ことを述べることによって、魚がえらをもつことを目的論的に説明していると言える。したがって、一般に「有機体の適応はその存在が究極的に種の複製適応度に対する寄与によって説明される場合には、目的論的に説明される」(ibid., p.30)ということになる。しかし、注意すべき点は、「生命のない対象や過程は、特定の目的に向けられているのではないから、目的論的ではない」(ibid., p.31) ── 天体は人間を楽しませるために輝いているわけではない ──、また「有機体のすべての形態が目的論的に説明されるわけではない」(ibid., p.32) ── 牛や豚は人間に食べられるためにここまで進化してきたわけではない ── ということである。つまり、目的論あるいは目的論的説明は、ある対象や過程がそれを有する（あるいはそれに関わる）生命体の存在や保持にいかに寄与するのかという点から、その対象や過程の機能を捉える際の記述方式であって、「自然選択」もま

た、「それが目的に向けられた機関や機構を生産し保持するという意味で、それら機関や機構の機能が生命の複製能力に寄与する場合に目的論的と言われ得るのである」(ibid., p.34)。

重要なのは、進化論で問題となる自然選択についても、「自然選択は因果的な意味で目的論的過程であると言うことができる。自然選択は存在ではなく、純粋に機械論的な過程である」(ibid.,)という点であって、目的論を論じる場合には、それが超自然的な存在者や未来が現在に対して及ぼす遡及的な神秘的作用といったものを必ずしも前提する必要はないことがまず確認されねばならない。このように見るならば、「目的論的説明は因果的説明と両立可能」(ibid., p.37)であり、進化論と創造論の争点は、目的論一般の問題ではないということとなる。もちろん、アヤラは、これら二つの説明方式の違いを無効にすることを意図しているのではなく、次の引用に示すように、二つの説明方式の違いは議論の前提なのである。

「目的論的説明はその明示的な内容を失うことなしに、非目的論的説明によって常に再定式化できるのである」(ナーゲル)が、「これらの因果的説明は、目的論的説明がふさわしいところでは、目的論的説明　を行うことを不要にはしない。……目的論的説明はそれと等価な非目的論的説明以上の何かを内包している。目的論的説明は当該のシステムが方向性をもって組織化されるということを意味する。この理由から、目的論的説明は生物学において適当ではあるが、石の落下や惑星の運動といった自然現象を記述するために物理科学で使用されるならば、意味をなさない。さらにその上、そしてもっとも重要なこととして、すでに論じたように、目的論的説明は、最終結果はそれに役立ちあるいはそれに導く対象や過程の存在を説明する理由である、ということを含意しているのである。」(ibid., p.37-38)

次に、進化論が創造論との関わりでどのように理解されるべきかについて、議論を進めることにしよう。進化論は、先に見た拡張された目的論と矛盾するものではなく、「生きた有機体における目的論の存在は、自然選択と変異や他の確率論的現象との有機体の環境への適応過程における相互作用の特有の結果である。この過程の結果が進化である」(ibid., p.18)と言われるように、進化論を理解するポイントは、自然選択(環境適応)と変異の相互作用、すなわち、「偶然と必然の、あるいはランダムなプロセスと決定論プロセスとの相互作用」(ibid.,)にある。その中で、創造論や自然神学との関わりで問題となるのは「自然選択」であり、ここでは、この点を中心に議論を行うことにしたい。その前に、自然神学の伝統に対して進化論がもたらしたものを再確認しておきたい。

「ダーウィン以前は、生命の起源やその驚くべき適応は説明されないままに残されるか、あるいは全知の創造者のデザインに帰せられるかであった。13 世紀の聖トマス・アクィナスは、神の存在を論証するために＜５つの道＞を自然のデザインとして使用した。19 世紀、イギリスの神学者ウィリアム・ペイリーは、『自然神学』（1802年）において、デザインからの論証を創造者の存在の強力な証明として精緻化した。」（ibid., p.20）

「生物学的進化は創造者あるいは有機体自体に外的な計画を立てる行為者へ訴えることなしに説明できる。」「ダーウィンは適応の諸事実を受け入れ、その事実に対する自然的説明を与えた。彼の最大の業績の一つは、自然の目的論的局面を科学の領域へと導入したことであった。彼は科学的目的論を神学的目的論に置き換えたのである。」（ibid., p.19）

「デザインという観念は、目標に向けられたあるいは目的に向けられた過程の存在を示唆しており、それを目的論と呼ぶのは適当である。しかし、一世紀以上も前のチャールズ・ダーウィンの研究が現れて以来このかた、別の完全に自然主義的なシナリオが検討されてきているのである。」（Gingerich［2000］, p.122）

このように、ダーウィンの進化論は、彼以前には、神のデザインか、あるいは単なる偶然かのいずれしか考えられなかった、生命の見事なメカニズムや環境適応性に関して、もう一つの目的論的説明の仕方を提示したと考えることができる。そのポイントは自然選択であり ── 「自然選択は、択一的な遺伝子単位の複製の相対比率における統計的な偏り」（Ayala［2000］, p.22）であり、「自然選択は目の機能的有効性を高めるような遺伝子と遺伝子の組み合わせとに有利に働く。……それが有効性を発揮するのは、環境によって条件付けられているからである」（ibid., p.25）── 、自然選択という自然的作用の累積的な積み上げによって、神のデザインとは別の仕方でしかも目的論的に、生命の進化が説明可能になったということなのである。

「偶然性は進化のプロセスの不可欠の部分なのである。……変異と選択は、微細な生命から始まり、蘭、鳥、人間をほとばしらせる驚くべきプロセスを、共同して推進するのである」、「進化論は生命という事柄に一緒に含意された偶然性と必然性とを、自然のプロセスにおいて結合されたランダムさと決定論を顕わにする。この自然のプロセスは宇宙におけるもっとも複雑で多様かつ美しい諸実在を入念に作り上げる。……意識的ではないものの創造的なプロセスが存在すること、これがダーウィンの根本的な発見なのである。」（ibid., p.27）

したがって、進化論と自然神学との争点は、進化論における突然変異の偶然性と自然神

学における目的の必然性との間にあるのではなく、進化という目的論的説明が可能な対象をめぐる具体的な理論構成の内容にあるのである。その意味で、「一組のタイプを打つ猿の例は、自然選択による進化に対する悪い類比である」(ibid., p.25)と言わねばならない。また、この点から、従来自然神学が、無神論や唯物論を論駁する際に、偶然性による生命の起源の説明の難点を批判したやり方は、進化論との間では真の争点を構成しないと言わねばならないであろう。

では、争点は何であるのか、あるいは何でないか。

生命の進化のプロセスに偶然的要因(進化論では突然変異、創造論では神の自由な意志決定)が作用していること、またこのプロセスから見事としか言いようのない秩序が生成してきていること、これらの点は、進化論者であれ自然神学者であれ、また無神論者であれ有神論者であれ、一致して認めうる点であろう ── 秩序を「見事」と感じるかは別にして ──。

「有神論的科学者にとって、またおそらくは神にとってさえもまた、偶然性を有する世界は、それが欠けている世界よりもはるかに興味深いのである。信仰の目によって見られるとき、世界は目的、方向をもって、またより高い組織へ向かう運動の広範な感覚を伴って組織されているように見える。しかし、それは全体的な設計図を必然的に伴っているわけではないのである。それは不確実性とカオスの宇宙である。」(Gingerich[2000], p.129)

「宇宙は内省的な知性の出現を許すような特異でかつ驚異的な仕方で構築されており、人類に適した故郷なのである。有神論者にとって、天は神の栄光を物語り、大空は神の手の業を示している。無神論者にとって、これらの驚くべきものは、単なる事実であって、証拠でも指示を与えるものでもなく、また神の意図やデザインの証明でもない。しかし、無神論者でさえも、我々の宇宙が歴史を持っており、歴史の偉大な進展が地球のような居住可能で生命の住む惑星の出現を含んでおり、それには、創造性、良心、自己意識を与えられた人間にとってとくに適した故郷も含まれることを認めねばならない。この歴史を詳細に見るとき、我々は偶然性の役割を見るのである。神学者にとって、偶然性とは神が配慮をもって被造物の中に自由の要素を作り込んだことを示唆するものであって、この自由の要素は神自身の像において創造された我々人間にとって恐るべき選択責任をもたらすものなのである。」(ibid., p.130)

また、争点は因果律と目的論との間にあるのでも ──「世界には、少なくとも人間には、目的的な活動が存在するが、人間を含めた生命の特有の構造は、目的的な行為の結果として説明される必要はない。……自然選択は特別な種類の生命あるいは特別な特性へと進化

を方向付けるものでは決してないのである」(Ayala[2000], p.36-37) ── 、また神のデザインと自然選択との方向付けの度合い（デザインは決定論的であって進化の方向付けが一義的であり、自然選択は突然変異との相互作用を行っているため方向付けが曖昧である、など）にあるのでもない。先のギングリッチからの引用にあるように、神のデザインといっても、「全体的な設計図を必然的に伴っている」と考える必要はなく、自然神学あるいは創造論は偶然性を組み込んだ仕方で定式化可能だからである。

では、結局争点はどこにあるというべきであろうか。もちろん、進化の目的論的過程を説明するのに、自然のメカニズム（自然選択）のみを使用するのか、あるいは神の存在を前提にするのか、といった自然主義か有神論かの相違は、決定的な争点であろう。しかし、この最終的な相違に至る前に、本論文で注目したいのは、自然神学において「論証」「証明」と言われる議論の仕方の問題である。つまり、神の存在論証は、果たして「論証」であるのか、あるいはいかなる意味で「論証」なのか、という問題は、進化論と自然神学との関わりを論じる上でも、十分な解明を要求するものと思われる。なぜなら、先に進化論に対するキリスト教思想の応答を見る中で、20 世紀の代表的な神学者たちが、神学と科学との原理的な相違を主張することで、進化論との対立を回避したことを確認したが、これは、自然神学における存在論証とは何であるのかという論点に密接に関わっているからである。ギングリッチは次のように指摘している。

「宇宙における超自然的意図の存在を論理的に絶対誤りのない仕方で証明しようとするとき、我々は行き詰まってしまう。」(Gingerich[2000], p.124)

おそらく、神の存在や意図という問題は、厳密な論証の事柄というよりも、主として議論の合理性をめぐるレトリックあるいはコミュニケーション合理性の事柄と考えるべきなのではないだろうか。(28) もし、自然神学における説明が、論理的に不可謬的な説明という意味での論証ではないということであるならば、進化論と創造論との対立は、両者の説明方式の論理性の違いをめぐってなされてきた誤解 ── 自然神学の厳密には「論証」というべきでない議論を、科学的論理的な「論証」と混同したこと ── にその原因の一端を帰することも十分可能であろう。もちろん、こうした問題をさらに追求するためには、宗教における論理とは何か、また科学的説明における論証とは何か（そもそも進化論は厳密な意味で十分に科学的なのか）、といった点を詳細に論じる必要がある。本論文では、こうした点は今後の研究課題とすることにして、進化論と自然神学との間の何が争点でないのかについて、一定の整理を行ったところで議論を閉じることにしたい。

<文献>

本論文において略記号で引用された文献は以下の通りである。なお、以下の文献あるいはその他の引用文献の邦訳については、参照した訳書についても、直接訳文を引用した場合以外は、記載を省略することにしたい。引用は原則的に拙訳により行った。

Ayala, Francisco J. :Darwin and the Teleology of Nature, in: Haught[2000], pp.18-41

Bentley, Richard : A Confutation of Atheism from the Origin and Frame of the World., 1693 in: I. Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Papers & Letters on Natural Philosophy and related documents*, Harverd Univ. Press 1958

Dupree,A. Hunter : Christianity and the Scientific Community in the Age of Dawin, in: Lindberg/Numbers[1986], pp. 351-368

Gingerich, Owen : Is There Design and Purpose in the Universe?, in: Haught[2000], pp.121-132

Haught, John F.(ed.) : *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, Georgetown University Press 2000

Jacob, Margaret C. :*The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Gordon and Breach 1976

Lindberg, David C. and Numbers, Ronald L.(eds.), *God & Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press 1986

Manuel, Frank E.:*The Religion of Isaac Newton. The Fremantle Lecture 1973*, The Clarendon Press 1974

McGrath, Alister E.: *The Foundations of Dialogue in Science & Religion*, Blackwell 1998
: *Science & Religion. An Introduction*, Blackwell 1999 (稲垣久和他訳『科学と宗教』教文館)

Newton, Isaac : Letter I. To the Reverend Dr. Richard Bentley. Decemb.10,1692, in:I. Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Paper & Letters on Natural Philosophy and related documents*, Harverd Univ. Press 1958
: Letter IV. To Mr. Bentley, 1963 in: ibid.

Paley, William: *Natural Theology* (1802), in: The Works of William Paley, Thoemmes Press 1998

Ray, John :*The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation* (1691),Georg Olms Verlag 1974

Westfall, Richard S. :*Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge Univ. Press 1980

佐々木力 『近代学問理念の誕生』岩波書店 2000(1992)年

松永俊男　『ダーウィンの時代－科学と宗教－』名古屋大学出版会　1996年
村上陽一郎　『近代科学と聖俗革命』　新曜社　1976年

<注>

(1) ボイル講義に関しては、Jacob[1976]、佐々木[2000(1992)]の他に、次の文献を参照。
芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　147-244頁

(2) ベントリーのボイル講演がニュートンの神学思想と一致していること、つまり、ニュートン主義の自然神学と言える内容であることは、この講演原稿の出版準備に際して、ベントリーがニュートンに直接疑問点を問い合わせ、それにニュートンが解答するという一連の往復書簡（４通の書簡）が残っていることから確認できる。「わたしが我々のシステム（世界体系）についての論文を書いたとき、わたしの目は思慮深い人々にとって神性の信仰に役立つような諸原理に向けられていました。この論文がこの目的にとって有益であることを見るに勝る喜びはありません」(Newton[1692] p.280)との言葉が示すように、ベントリーの一連の講演はすでに論じたニュートンの自然神学の内容についての重要な情報源となっている ── ニュートンはベントリーの議論に対して、繰り返し賛意を表明している(ibid., pp.291, 300, 302, 306, 310) ── 。ベントリーに対する書簡の中でのニュートンの発言が基本的にベントリーの講義内容と一致するだけでなく、書簡でニュートンが「物質に固有の重力」について指摘した問題点(Newton[1693], pp.298, 302-303, 311])をベントリーはその論考で適切に処理していることも容易に確認できる(Bentley[1693], pp.338-344)。

なお、ベントリーのボイル講演と、ニュートン－ベントリー往復書簡については、佐々木[2000(1992)], 294-304頁と次の文献を参照。

Perry Miller, Bentley and Newton, in: I.Bernard Cohen (ed.), *Isaac Newton's Papers & Letters On Natural Philosophy*, Harvard University Press　1958, pp.271-278

(3) ベントリーのボイル講義の各講演の順序について、以前に公にした次の拙論では誤った記述がなされていた。本論文の記述の方が正確であり、ここに誤りを訂正したい。
芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　201-210頁

(4) もちろん、こうした世界システムの秩序や美を認識し創造者を讃美できる存在は理論的には人間だけであるとは限らない。実際、ベントリーは生命と理解力をもつ別の惑星の知的存在の可能性について言及し、そのような思弁が啓示宗教によって認められた範囲のものであることを示唆している。「もし誰かがこの思弁にふけるとしても、彼はこ

のような説明に関して啓示宗教と口論する必要はない。聖書は好きなだけ多数の世界システムと多くの居住生命を想像することを禁止していないのである」(ibid.:p.358)。他の惑星の知的存在者をめぐるこの議論をベントリーがどれほどまじめに行っているかは別にして、彼がこの宇宙に知的存在者の存在可能条件が完備していることを強調する意図（つまり、単なる偶然とは思えない→無神論論駁）は明瞭であろう。こうした自由な思弁を行う得るという点に、ベントリーが属する広教主義（王政復古期の自由主義的な国教徒）の宗教観（自然宗教論）の特徴がよく現れている。

(5) こうした人間存在の評価については、二つの議論が関係していることに留意する必要がある。一つは、理性的存在者として創造された人間は、神の創造行為を讃美する役割（創造の祭司）を有しているという議論であり、もう一つは、人間が万物の価値判断の尺度であるという人間中心主義の議論である。この両者の関わりについては、本研究報告書の第三論文を参照いただきたい。

(6) 詳細については、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　201-210頁

(7) ニュートン主義の自然神学のイデオロギー性については、次のジェイコブの研究が先駆的であるが、その点については注６の拙論も参照。

Jacob[1976]：Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Gordon and Breach

[1986]：*Christianity and the Newtonian Worldview*, in: Lindberg/Numbers[1986]

[1997]：*Scientific Culture and the Making of the Industrial West*, Oxford Univ. Press

なお、このイデオロギー性は、自然神学だけでなく、近代科学自体についても一定程度妥当する事柄である。

(8) 18 世紀になると、ジョン・ウェスレーなどによってニュートン主義への批判が明確な形をとってなされるようになる。この点については、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　221-222頁

(9) デラムの『自然神学』(William Derham, *Physico-Theology* (1713), Georg Olms Verlag 1976)は、レイの著書と比較して分かるように、多くの研究のデータや文献からの引用を含む充実した膨大な注が付されており、専門研究としての体裁をかなりよく整えている。その中で友人レイについても言及がなされている。

(10)ニュートンのデカルト批判については、次に拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　168、195（注15）頁

(11) これは、ニュートン（クラーク）とライプニッツとの論争にも関わる問題であるが、この点については、次のコイレの文献の第 10 章を参照。

Alexandre Koyré, *From the Closed World To the Infinite Universe*, The Johns Hopkins Univ. Press 1957(1982)

(12) 松永[1996], 43 頁

(13)ペイリーにおいても、自然神学は道徳・政治論と結び付けられており、自然神学が単なる神学者の自然研究紹介という範囲を超えていることがわかる。「ペイリーの体系では、自然科学、人文学、社会科学、そして宗教は一体になっており、これを結びつけているのが自然神学であった」（松永[1996], 49 頁）。これは、そもそも近代イギリスの自然神学が教会や国家、そして知的世界をも包括した全体的秩序の正当化という点でイデオロギー性を有していたことを考えれば、当然と言えよう。この自然神学の特性については、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年

(14) 本論文では扱う余裕がなかったが、ペイリーの『自然神学』は注目すべきいくつかの問題を含んでいる。簡単に次の 2 点を指摘しておこう。

①自然神学における類比・比較という方法

ペイリーの『自然神学』を有名にしているのは、冒頭に展開された「石と時計」の比較という問題設定であろう。

「荒れ地を歩いているとき、石に足がぶつかり、その石がどうしてそこにあるのかと尋ねられたとしよう。おそらく可能な答えは、……それはずっとそこにあった、といったものであろう。このような答えの不条理さを示すことはおそらく決してやさしくないであろう。しかし、もし地面の上に時計を見つけたとすれば、その場所にどうしてその時計があるのか問われるべきであろう。」（Paley[1802], p.1）

ここで問われているのは、石と時計との相違のように見えるが、ペイリーが問題にしているは、実は時計に対してその存在のなぜを問う問いがばかげていないように、自然界の秩序についても（当然、石もこの中に属するのではあるが）、その存在がなぜであるか、あるいはその存在を意図した存在者はだれかを問うことの合理性なのである。すなわち、「時計は製作者を有するにちがいないという推論」（ibid., p.2）が、自然界全体に妥当するという議論がペイリーによって意図されているのである。「時計の構造がデザインを、そして最高の技術を指示する」（ibid., 6）ように、「法則は行為者を前提とする」（ibid., p.5）という推論方法である ―「デザイナーなしにデザインは存在し得ない、仕組みを考案した者なしには仕組みは存在し得ない、また選択なしに秩序は、配置する能力のある者なしに配列はあり得ないのである」（ibid. p.8）―。同様の議論は、この

著書の最終部（pp.287-289）でも、再度繰り返されており、それがペイリーの自然神学の核心を構成するのは明らかである。ここで注目すべきは、この推論の内実を構成するのが、自然物（自然の中の秩序と仕組み）と人工物（時計）との間の「類比」(analogy)と「比較」(comparison)であるという点である(たとえば、p.35 の議論などを参照)。実際、17 世紀のニュートン主義からペイリーに至る自然神学の全議論の合理性は、この推論の合理性にかかっているのであって、この推論の説得性は、ヒュームの自然神学批判にもかかわらず、19 世紀まで保持されていたのである。そのほかに、ペイリーの自然神学の基礎的議論には、全能の神がなぜ被造物を創造しそれを通して自らを顕したのかという点について、「神自身の力の制限」(ibid., pp.28-29)という考えが示されていることなど、興味深い問題が存在しているけれども、その詳しい分析は別の機会に譲りたい。

②人格概念をめぐって

ペイリーは、自然界の様々な事物を一つ一つ取り上げて、そこに見出される秩序、仕組み、構造から、神の存在が示されることを論じた後に、こうして示された神の属性の議論へと進んでゆく。まず、論じられるのは、神の人格性の問題であり、興味深いのは、そこで示される「人格概念」である。「仕組みは神の人格性を証明している」「仕組みを考案しデザインできるのは、人格でなければならない」(ibid., p.284)。ここで、ペイリーが人格概念を構成するものとして指摘するのは、「意識」「思惟」「知覚」「目的設定」「知覚を統合する中心」、そしてその意味での「心」(mind)である。こうした人格性の内容は、ロック以来の伝統的議論にたったもので、それ自体珍しいわけではないが、自然神学の議論が単なる神の存在だけでなく、神の人格性に及ぶという点は、ニュートンの自然哲学あるいは神概念との関わりで注目すべき論点と思いわれる。つまり、自然神学はしばしば理神論へと傾斜すると言われ、実際その例も存在しているわけであるが、ニュートンやペイリーのように、有神論的特性は自然神学自体の中にその明確な位置を有しているのである。その後、ペイリーは、神の諸属性とそれらの統一性(unity)へと論を進め、最後に神の善性の証明を試みる。神の善性の議論では、悪についての興味深い論述が見られるが、その点についても、別の機会に譲りたい。

(15)ペイリーの『自然神学』の目次は次の通りであるが、内容は４つに区分できる。

＜自然神学の基礎・デザインからの神の存在論証の基礎＞

Chapter I. State of the argumant. Watch. Eight cases.

Chapter II. State of the argumant continued.

Chapter III. Application of the argumant. Eye and telescope, Ear

Chapter IV. Of the succession of Plants and Animals.

Chapter V. Application of the argument continued.

Chapter VI. The argument cumulative.

Chapter VII.The mechanical and immechanical parts and functions of animals and vegetables.

＜身体と動物＞

Chapter VIII.Mechanical arrengement in the human frame.

Chapter IX. Of the muscles.

Chapter X. Of the vessels of animal bodies.

Chapter XI. Of the animal structure regarded as a mass.

Chapter XII. Comparative anatomy.

Chapter XIII.Peculiar organizations.

Chapter XIV.Prospective contrivances.

Chapter XV. Relations, illustrated in a watch.

Chapter XVI.Compensation.

Chapter XVII.The relation of animated bodies to inaminate nature.

Chapter XVIII.Instincts.

Chapter XIX.Of insects.

Chapter XX. Of plants.

＜自然力・天文学＞

Chapter XXI.The elements.

Chapter XXII.Astoronomy.

＜神の存在から、神の属性、善性へ＞

Chapter XXIII.Of the personality of the deity.

Chapter XXIV.Of the natural attributes of the deity.

Chapter XXV. The unity of the deity.

Chapter XXVI.Goodness of the deity.

Chapter XXVII.Conclusion.

(16)ニュートンの自然哲学における「自然の単純さ」の原理の意義については、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学ーニュートンとニュートン主義を中心にー」
『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年　169、196（注17）頁

(17)村上陽一郎の「聖俗革命論」は「宗教と科学の関係」を論じる上できわめて示唆的である。こうした科学史・科学論と宗教との関連については、今後次の拙論の議論との関

連でさらに考察を行ってみたい。

芦名定道　『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社　1995年、114-118、159-163頁

(18) このラプラスにおける思惟の枠組みの変化については、次の文献を参照。

今井尚生　「第５章　科学革命から進化論へ」、芦名定道他　『科学時代を生きる宗教－過去と現在、そして未来へ』北樹出版　2004 年、121-139 頁

(19) ここで念頭に置かれているのは、20 世紀後半からの「人間原理」の議論であるが、この点については、次の文献を参照。

松田卓也　『人間原理の宇宙論　人間は宇宙の中心か』培風館　1990年

Paul Davies, *God and the New Physics*, J.M.Dent & Son Ltd 1983

(20) キリスト教の進化論への応答のより詳細な内容については、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教思想と進化論」、『近代科学の成立と自然神学の関連めぐって－ニュートン主義から理神論、進化論へ－』2002 年（平成１２、１３年度　科学研究費補助金（基盤研究（Ｃ）（２））研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）、43-52 頁

(21) ドレーパー、ホワイトの文献は以下の通りである。

Draper, J.W., *History of the Conflict between Religion and Science*, Daniel Appleton, 1874

White, A.D., *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. 2 vols., Macmillan, 1896

ウィルバーフォースに関して流布している情報の伝説性に関しては、松永[1996], 341-353 頁、McGrath[1998], pp.15-16、McGrath[1999], pp.24-25 を参照。

(22) ここで問題にしている 20 世紀の代表的なプロテスタント神学者の立場は、宗教と科学を相互の原理的な相違性において論じるものであるが、この点を次元論として展開したティリッヒの次元論を含めたその内容に関しては、次の文献を参照。

Keith E. Yandell, Protestant Theology and Natural Science in the Twentieth Century, in: Lindberg/Numbers[1986], pp.448-471

芦名定道　『宗教学のエッセンス－宗教・呪術・科学－』北樹出版　1993年、191-204 頁

(23) ブルトマン（とくに神話論）を含む現代神学における科学論については、次の拙論を参照。

芦名定道　「現代神学における科学の問題」、『近代科学の成立と自然神学の関連をめぐって－ニュートン主義の神学的受容を中心に－』 2000 年　（平成１０、１１年度 科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）37-51 頁

(24) 1970 年代以降のキリスト教思想における、宗教と科学の関係の再構築の新しい試み

については、次の文献を参照。

芦名定道　「Ｐ．ティリッヒと科学論の問題」、『近代科学の成立と自然神学の関連めぐって－ニュートン主義から理神論、進化論へ－』2002 年（平成１２、１３年度科学研究費補助金（基盤研究（Ｃ）（２））研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）、53-74 頁

Langdon Gilkey, *Nature, Reality, and the Sacred. The Nexus of Science and Religion*, Fortress Press 1993, pp.59-76

Wolfhart Pannenberg, *Toward a Theology of Nature. Essays on Science and Faith* (ed. by Ted Peters) ,Westminster/John Knox Press 1993

, *Natur und Mensch --- und die Zukunft der Schöpfung*, Vandenhoeck & Ruprecht 2000

(25) 進化論の公教育での扱いをめぐってアメリカで行われた創造論者による裁判については、次の文献を参照。

芦名定道　「キリスト教思想と進化論」、『近代科学の成立と自然神学の関連めぐって－ニュートン主義から理神論、進化論へ－』2002 年（平成１２、１３年度　科学研究費補助金（基盤研究（Ｃ）（２））研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）、43-52 頁

Langdon Gilkey, *Creationism on Trial. Evolution and God at Little Rock*, University Press of Virginia 1985

(26) 進化論に対するキリスト教思想からの今後の応答のあり方を考えるとき、ダーウィンの進化論が科学的真理であることを前提に考察を行うことについては一定の留保が必要であろう。というのも、ダーウィンの進化論については当然として、ネオ・ダーウィニズムの諸理論についても、木村資生の中立説を含め、その科学的な妥当性には問題が残っているからである。

「現在ネオダーウィニズムではうまく説明できない事例がいくつかある。まず第一に進化の主因は自然選択だというダーウィン以来現在までも延々と続くメインの仮定に対する反証がある。第二に、突然変異が偶然に起こるということに対する反証がある。第三に、進化は自然選択か遺伝的浮動が動力になるが、そもそも変異の原因は最初に遺伝子に起こる変化であるという理論に対する反証がある。遺伝子に変化が起きなくても形が変わってしまうことがあるのだ。」（池田清彦　『さようならダーウィニズム　構造主義進化論講義』講談社　1997年、9頁）

(27) 自然神学に関わる目的論あるいは「二つの書物」論というテーマは、最近多くの研究者の注目を集めており、それらに関わる研究成果が次々に公刊されている。以下のものはその一部分であるが、これらだけからでも、現代の問題状況は十分に理解できるであ

ろう。

Neil A. Manson (ed.), *God and Design. The Teleological Argument and Modern Sciences*, Routledge 2003

Christopher C. Knight, *Wrestling with the Divine. Religion, Science, and Revelation,* Fortress Press 2001

R.J.Berry, *God's Book of Works. The Nature and Theory of Nature. Glasgow Gifford Lectures*, T & T Clark 2003

Niels Henrik Gregersen and Ulf Görman (eds.), *Design and Disorder. Perspectives from Scince and Theology*, T & T Clark 2002

John F. Haught, *Science and Religion in Search of Cosmic Purpose*, Georgetown University Press 2000

Kenneth J. Howell, *God's Two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, University of Notre Dame Press 2002

(28) 自然神学と論証との関わりについては、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」『京都大学文学部研究紀要』第38号　1999年、222-229頁

II　キリスト教とエコロジー

1　キリスト教と環境破壊との関係 ― 問題状況 ―

キリスト教思想は、現代の環境危機や共生といった課題に対して、いかなる有効なメッセージを有しているのか。本章では、この問いに対して、キリスト教思想研究の立場から考察を行ってみたい。キリスト教思想においては、1970 年代より、環境や共生に関して多くの議論がなされてきており、それは、宗教哲学的あるいは組織神学的考察から、聖書学的、キリスト教思想史的研究、そして倫理的実践神学的議論（政治的経済的な問題を含む）まで、多岐にわたり、さらに、そこに参加する思想家や研究者としては、ローマ・カトリック教会から、プロテスタント諸教派、そしてオーソドックス諸教会まで、多様な立場の者が含まれている ― 議論の発端は、第 2 節見るようなリン・ホワイトの問題提起であった ― 。したがって、その全体を概観するだけでも、それはきわめて困難な作業となる。(1) そこでまず、本章では、この間、多くの研究者の共通の関心となってきたテーマが、旧約聖書の創世記第 1 章における「地の支配」をめぐる諸問題であった点に注目することによって、そもそもこの「支配」とは何であるのか、という点を明確化することから議論を始め、合わせてこの「地の支配」をいわばそれと対極的な位置を占める「地の僕」と対比してみたい。次に、こうした旧約聖書の創造物語に基づく議論を、マクフェイグの隠喩神学を参照しつつ、モデル論へと展開し、キリスト教思想における環境論（エコロジーの神学）の構築の可能性を論じたい ― 隠喩やモデルについてのより詳しい議論については、補論を参照 ― 。以上の論述を通して、キリスト教思想の観点から、人間と自然との関係性について、つまり、環境と共生に関して、基本的に何が言いうるかが、明らかになるものと思われる。なお、本章においては、代表的な聖書テキストを引用しつつ（引用は、日本聖書協会　『聖書　新共同訳』による）、それに即して議論を展開することにしたい。

2　支配とは何か

まず、創世記の次のテキストの検討から議論を始めることにしよう。

神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」神は御自分にかたどって人を創造された。神にかたどって創造された。男と女に創造された。神は彼らを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」（創世記 1 章 26 ～ 28 節）

このテキストは、モーセ五書に関する資料仮説においてＰ資料（祭司資料、バビロン捕囚期かそれ以降に成立）と呼ばれるものに属しているが、その内容は、人間による大地や生き物の支配を、神が公認したものとして解釈されてきた。そして、まさにこうした解釈（リン・ホワイトの問題提起）にしたがって、現代の環境破壊のイデオロギー的責任を、聖書の創造論にまで、つまりキリスト教思想の核心点にまで遡及させる作業が遂行され、そこから、キリスト教に対する厳しい批判がなされたのである。(2) この点に関してまず確認する必要があるのは、近年キリスト教あるいはその思想研究自体が、自らの立場についての批判的な自己点検を徹底的に遂行し、その結果、キリスト教、とくに西欧近代のキリスト教が、現代の環境破壊に一定の責任を負っていることを認めるに至っていること、そしてその上で、そこからの脱却が試みられていることである。(3) しかし、ここでは、こうした二千年に及ぶ創造論解釈について歴史的考察を行うのではなく、(4) 聖書のテキスト自体から、人間と自然との関係性を論じることに、考察を集中したい。つまり、創世記における「地の支配」は、現代の環境破壊といかに関わるのか、また、そもそも支配とは何か。以下、これらの問題をいつくかの論点にしぼって論じてみよう。

そこで、改めて、問題のテキストを見て、気づくのは、「支配」が、神にかたどって人間が創造されたこと、いわゆる人間における「神の像」(Imago Dei)の問題に関わっていることであり、(5) そして、この物語が、エデンの園における堕罪に先行している点である。つまり、一口に支配と言っても、創造物語のこの冒頭の段階では、堕罪以降の人類史の諸問題――肉食、殺人、略奪、戦争、そして環境破壊など――は、まだ登場しておらず、ここで意図されているのは、他の生命体に比較して、人間の独自性あるいは固有性を、つまり人間の人間としての存在意味がどこにあるのかを、神との関わりにおいて物語るということなのである。

したがって、「支配」を環境破壊と関連づける前に、古代イスラエルにおける「支配」の意味について、さらに考察を進めることが必要になる。ここでは、古代の王権の問題を取り上げてみよう。(6) というのも、古代人にとって、「支配」という言葉の意味を理解する際の重要なモデルとなったのは、「王権」、つまり、「王による国民の支配」だったからである。一般に古代オリエントの王権は専制君主的であったと言われるが、旧約聖書を見る限り、古代イスラエルにおいては、周辺地域と比較してもかなり独自の王権理解がなされていた。預言者サムエルは、油を注ぐという王の即位儀式を執行するなど、サウル王、そしてダビデ王の即位に直接関与した代表的な預言者であるが、古代イスラエルの王権の成立に立ち会う中で、次のように述べている。

イスラエルの長老は全員集まり、ラマのサムエルのもとに来て、彼に申し入れた。「あ

なたは既に年を取られ、息子たちはあなたの道を歩んでいません。今こそ、ほかのすべての国々のように、我々のために裁きを行う王を立ててください。」裁きを行う王を与えよとの彼らの言い分は、サムエルの目には悪と映った。（サムエル記上　8章4～6節）

ところが、アンモン人の王ナハシュが攻めて来たのを見ると、あなたたちの神、主があなたたちの王であるにもかかわらず、『いや、王が我々の上に君臨すべきだ』とわたし（サムエル、引用者補足）に要求した。（同書 12章12節）

以上より直ちにわかるのは、イスラエルの国民が、異民族との戦争を乗り切るために軍事指導者として王を求めたこと、しかし、古代オリエント的な王について、サムエル自身はむしろ否定的であったことである。なぜなら、サムエルの、そして王権成立に先立つ伝統的なイスラエルの考えによれば、神のみが王と呼ばれるにふさわしい存在であり、人間が人間を支配することは正しくないからである（＝反王権思想）。[7]

こうした反王権思想を背景として登場したイスラエルの王は、古代オリエントの王のような地上における神の代理（神的特権の保持者）ではなく、基本的には軍事指導者あるいは諸部族の利害の調停者と見なされていたのである。この点から類推するならば、「地の支配」を他の生命体に対する専制君主的な支配や破壊的な行為と解するのは適切ではないことになる。人間に与えられたのは、せいぜい、生命体相互の間に生じた争いを調停し（＝裁く）、環境の保全に努める役割――神の像にふさわしい責任を果たすこと――だったのである。実際、これは、「支配せよ」という命令を受けたアダムが、エデンの園で何を行ったのかを見えば、容易に理解できる。アダムが行ったのは、エデンの園に居住し、木の実を食べながら園を耕し、その秩序を守ること、そして、他の生き物に名前を付けること、これにつきるのである。ここから、現代の環境破壊を直接導き出すことは、おそらく不可能であろう。

「しばしばユダヤ－キリスト教的伝統は、自然に対する人間の権力掌握と人間の無節制な力への意志とに責任があるとされる。すなわち、この伝統が人間による地の支配を規定している。そのために、この伝統は自然の世界を脱デーモン化し脱神化し、人間の世界を世俗化したのである。しかしながら、このいわゆる聖書の＜人間中心主義的世界観＞は、三千年より遙か以前のものであるが、近代の科学－技術文明の発展はヨーロッパにおいてせいぜい400年前に始まったにすぎない。したがって、この発展には、別のより決定的な要因が存在したのでなければならない。」（Moltmann［1985］,S.40）

では、どこから破壊は生じたのであろうか。もちろん、この問題に十分な仕方で答える

には、複雑に絡み合った様々なファクターを分析することが必要になるが、キリスト教との関わりで言えば、次の２点が重要であろう。第一は、伝統的に悪の起源として取り上げられてきた創世記第３章の堕落物語である。次節でも見るように、創世記の文脈では、エデンの園における知恵の木の実を食べた出来事は、ノアの洪水に至る一連の破壊の起点として位置づけられている。人間に関わる一切の悲惨や不幸はここから始まったと物語られる。聖書の物語構造に即して言えば、神の創造行為と人間による環境破壊の間にあって、両者を物語的に結合している第一のものは、罪の現実であり、環境破壊の解決は、この根源的な罪の解決においてはじめて可能になるということになるであろう。確かに、人類の文明的な営みは歴史の最初から破壊を伴っていた。これは、洋の東西を問わず、普遍的に見られる事実である。しかし、古代から近代の初頭までの人類の文明のもたらした破壊は、現在問われている環境破壊とは質的に異なっているように思われる。つまり、人類が環境の大規模かつ修復不可能な破壊能力を獲得したのは、近代（少なくとも産業革命、あるいは 20 世紀以降）のことと言うべきであろう。古代イスラエルにおける「地の支配」が、現代問われている規模での破壊となるには、現代の科学技術の登場を待つ必要があったのであり、その際に決定的な役割を演じたのは、「近代文明」であったのである。根源的な罪と近代文明という二つのものに対して、キリスト教はいかなる関係があるのであろうか。キリスト教が近代世界、とくに近代科学の成立に対して、積極的に関係したという点は、多くの研究者の指摘するところであるが（マートン・テーゼ）、もし、そうであるとするならば、キリスト教は近代科学の成立を促したという点で、近代科学技術文明のもたらした環境破壊にも一定の責任を有することになる。本報告書では、次の第三章において、この問題を近代の自然神学の観点から論じてみたい。

3　支配から連帯へ

神の像に関係づけられた「支配」が、環境破壊とはほど遠いものであることは了解できるとしても、しかしさらに、次の点が問われねばならないであろう。それは、「支配」という言葉の使用は、その元来の意図から引き離され、専制君主的で暴君的な支配として解釈される余地を有しているのではないか、という問題である。こうした「支配」の解釈は、創世記の文脈から切り離してテキストを読むならば、むしろ自然であると言えるかもしれない。なぜなら、ここにおける「支配」とは、戦争による征服（カーバシュ）、他人を支配する権威・生存のための農業経済としての家畜の管理（ラーダー）を意味しているからである。[8] したがって、もし、創世記の示す人間と自然との関係理解が、先に見た創世記のＰ資料テキストにおける「支配」につきるとするならば、聖書に基づいて展開されるキリスト教思想には、現代の環境や共生の問題に対して、積極的に語りうるものは、何も

存在しない、ということになるであろう。実際、先のＰ資料における「支配」の意味についての議論自体からは、キリスト教的な創造理解についての消極的な弁明以上のものを引き出すことは困難であろう。

この点に関して指摘しなければならないのは、聖書において人間と自然との関係を考える際のモデルが、Ｐ資料の「地の支配」だけではない、という点である。近代以降の聖書に関する学問的研究――聖書学や神学だけでなく、哲学や宗教学にいたるまで――によれば、一般に、古代イスラエル宗教の特徴は、周辺の多神教的な農耕文化に基づいた宗教（自然の豊饒や生産性を崇拝する自然宗教）に対して、遊牧的文化に基づいた反自然的な歴史的宗教であるという点にあるとされ、そしてキリスト教もこの古代イスラエルの宗教と同様に、歴史的宗教であると、考えられてきた。(9) しかし、聖書自体を詳細に見るとき、古代イスラエルの宗教を理解する上で、自然と歴史、農耕と遊牧、という二分法に単純に依拠することは適当ではない、ということが明らかになる。というのも、エデン神話におけるアダムを見るとき、彼は農民の姿をしているからである（＝小農民アダム）――そして、アブラハムも単純に遊牧的ではない。各地をさすらった末に、ついには定住し、都市の周辺に居住し、農耕も行っている――。次に引用するＪ資料（ヤハウィスト資料、ソロモン王朝時代）に属するテキストは、先のＰ資料のものとは別の人間理解を提示している。

また土を耕す人もいなかった。

主なる神は、土（アダマ）の塵で人（アダム）を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられた。人はこうして生きる者となった。

主なる神は人を連れて来て、エデンの園に住まわせ、人がそこを耕し、守るようにされた。

主なる神は、野のあらゆる獣、空のあらゆる鳥を土で形づくり、人のところへ持って来て、人がそれぞれをどう呼ぶか見ておられた。人が呼ぶと、それはすべて、生き物の名となった。（創世記２章 5, 7, 15, 19 節）

この一連の引用テキストが語るように、アダム（＝人間）は、「地の支配者」であるどころか、他の生命体と同様に、土から生まれ、土を耕し――「耕す」とは、「仕える」「働く」を意味するアーバドから作られた言葉――、土に帰る人間、いわば「地の僕」としての人間に他ならない。人間は、大地に生み育てられ、他の生命体との同質性・連続性において存在しているのであり、大地を汚す人間は神からその報いを受けねばならない。(10) こうした人間と大地、そして他の生命体との運命的な連帯性は、ノアの洪水物語で一つの頂点に達することになる。人間の生み出した悪は、人間のみではなく、大地を汚し、すべての生き物を巻き込んだ大災害となる。(11) しかし、ここで、とくに注目したいのは、聖

書で、神と契約を結ぶのは人間だけではないという点である。

わたしは、あなたたちと、そして後に続く子孫と、契約を立てる。あなたたちと共にいるすべての生き物、またあなたたちと共にいる鳥や家畜や地のすべての獣など、箱舟から出たすべてのもののみならず、地のすべての獣と契約を立てる。……（創世記　9章9, 10節）

洪水の後に、神は生き残ったノアたちと契約を結ぶが、その際に、家畜と家畜以外の生き物が、神の契約の当事者として位置づけられているのである。これは、しばしば人間中心主義と言われる聖書の契約思想――それが人間だけを神との契約の当事者であるとする点で――自体が、人間と他の生命体との連帯という観点から解釈可能であることを示唆するものと言えよう。

4　マクフェイグの隠喩神学からモデル論へ

キリスト教思想が、今日、環境や共生について、積極的なメッセージを発しようとするのであるならば、人間と自然の関係理解において、「地の僕」を再評価すること――より厳密には、「地の支配」と「地の僕」が並置されていることの意義を再評価すること――が重要になるであろう。[12] これは、「神の像」という人間の独自性・固有性（それに基づく責任性）の文脈にある「地の支配」と、自然との連帯性・連続性を意味する「地の僕」という、二つの異なった思考方法を、一つの実践において結びつけ、具体化するという、新たな問題へとつながってゆく。宗教思想について大切なのは、論理的な一貫性を求めるあまり、多様な思想を一元化することではなく、むしろ表面的には競合する思考形態の複数性を正当に取り扱うことなのである。以下、こうした点をさらに検討するために、マクファイグの隠喩神学とそこから可能なるモデル論とを参照することにいたい。

マクフェイグの隠喩神学を５つのポイントに整理することにしよう。

①神学する新しい感受性

神学は旅人の神学としてそれぞれの時代状況の中を旅しつつその思索を展開するものであるとするならば、神学が神学として成り立つための条件の一つは時代状況に対する適切な感受性を有していることであろう。マクフェイグは現代という時代において神学するには次のような三つの「新しい感受性」が要求されると考える。つまり、すべての生命体と我々人間の本質的な相互依存性についての全体論的でエコロジカルな意識、地球の運命、とりわけ核のホロコーストに対する人間の責任の自覚、そして人間が構築する思想はすべて隠喩的であり、それゆえ部分的で不確かな性格を免れていないという意識、の三つであ

る（McFague[1987],pp.3-28）。ここで注目したいのは第三の感受性、すなわち、神学思想もそれが人間の営みである限り、隠喩的性格を免れることができず、素朴実在論に基づく神学的教説の教条主義的絶対化は不可能であるという意識である。神学者は、「神」などの基本概念が人間のイマジネーションに深く根ざす象徴・隠喩・モデルという基盤の上に成り立っていることを十分に自覚しなければならない（神の象徴・隠喩・モデル → 神概念 → 神論・倫理）。[13] 象徴や隠喩に依拠しない神自体についての直接的で絶対的に確実な理論を所有できるというのは幻想である。

②神学言語の隠喩的性格

神学的概念や理論体系が象徴・隠喩・モデルに基づいているということは、神学が展開する神論は「神」についての部分的で間接的な真理にすぎないことを意味する。これは現代のキリスト教徒が伝統的なキリスト教神学の神論やキリスト論を批判する際の理論的基盤となりうるものであるが、マクフェイグの主要な関心はこの神学言語の隠喩性の持つ否定的な側面ではなく、むしろその積極的側面に向けられている。つまり、神学の言語表現が象徴的で隠喩的であることは、素朴な絶対性の主張を無効にするだけでなく、宗教的実在について現実的に語る具体的な仕方を示しているのである。「神学とは構成的で隠喩的なものであるが、それは＜非神話論化＞を行うのではなく、＜再神話論化＞を行うのである」（ibid.,p.32）。神学は象徴的で隠喩的であること、あるいは神話的であることの積極的な意味を再発見しなければならない。たとえば、キリスト論にとってキリストの具体的なイメージの内容は原理的に二次的な意味を持つにすぎないのではないか、という問いに対しては、神学は個々のイメージの具体的内容の意味を正しく理解しなければならないと答えられるであろう。男性としてのイエスがキリストであるということ、神が父なる神として告白されてきたことは、信仰と神学にとってどうでもよい事柄ではないのである。

③隠喩・モデルの複数性

神学言語の本質的隠喩性という視点から、キリスト教思想史を再検討するときに、注目すべき事実は、キリスト教の伝統の中には、神あるいはキリストに関して、多様な隠喩表現やモデルが存在してきたということである。キリスト教の伝統においては、ティリッヒが主なる神と父なる神という二つのグループにまとめているような正統教義において使用される隠喩表現だけでなく（芦名[1995],pp.296-302　cf. Tillich[1951],pp.286-289）、R．リューサーが指摘するように、神秘主義や預言的終末運動における女性的イメージに至るまで様々な隠喩表現が確認可能であって、キリスト教の神に関する隠喩表現のこの多様性はそれらを単一の隠喩表現に単純化することができない。我々はこの隠喩・モデルの複数性をそれ自体として説明しなければならない。なお、現代神学における隠喩論の詳細については別の機会に譲ることにして、ここでは隠喩とモデルの関係を次のように考えることにしたい ── この点で本論のモデル概念はマクフェイグからずれることになる ──。

隠喩は語のレベルでの意味の移動（多義性）に還元できるものではなく、むしろ経験の拡張に関係する文（判断、解釈）のレベルの言語現象と考えねばならない。隠喩の問題は語の装飾の事柄である前に基本的には認知の問題であり、注目すべきは隠喩における経験の記述機能（経験のコピー）ではなく、新しい事態を自らの経験世界に媒介し経験を拡張し変革する機能の方なのである。したがって、「神は我々の母である」という表現は、それが隠喩として成功する場合には、「神は我々の父である」という伝統において成長した人間に対して、新しい認知を生み出し既存の経験世界を変革する機能を果たすものとなる。これに対して、モデルについては一定の類似性によって隣接した隠喩群（隠喩的ネットワーク）として、つまり隠喩が文のレベルの言語現象であるのに対して、隠喩よりも範列的に上位レベルの言語現象と考えることにしたい。こうして、父なる神という神モデルには、創造者、助け主、救済者などの隠喩表現が属し、主なる神という神モデルには王、審判者、至高者といった隠喩表現が属すると言うことが可能になる。

さて、神の隠喩あるいはモデルがキリスト教の伝統において複数的であったという事態は次のように考えることができる。

まず、隠喩において問題となるのは、実体的な同一性の主張ではなく、それが指示する対象との類似性の発見である。「隠喩は常に＜である＞と＜ではない＞という性格を持つ。ある主張がなされる場合、それは定義(definition)としてではなく適切な説明(account)としてなされるのである。すなわち、＜神は母である＞と言うことは、神を母と定義したり、＜神＞と＜母＞という用語の同一性を主張したりしているのではなく、我々がどう語ってよいのかわからない事柄を ── 神に関連して ── 母という隠喩を通して考察していることを示唆しているのである」(ibid.,p.33f.)。したがって、同一の対象に対して異なった複数の隠喩表現あるいはモデルが適用されることは論理的矛盾ではない（神の異なった諸モデルの間には、異なった神概念の場合とは違って、論理的排他性を設定する必要はない)。むしろ、隠喩あるいはモデルとは、本来不適当な、部分的かつ不十分な語り方なのである。「語りうる最大のことは、＜神－世界＞関係の一定の局面あるいは諸局面がこれこれのモデルによって特定の時間と場所にふさわしい仕方で照らし出されているということなのである」(ibid.,p.38f.)。モデルの複数性は同一の神に対する人間の関わり方の歴史的文化的な多様性に即応している。キリスト教の神経験は単一のパターンに還元できるほど単純なものではなく、そこから異なった複数のモデルが生成可能なほどに多面的なものと捉える必要がある。問題はどれか一つのモデルのみを絶対化し、他のモデルを排除することではなく、それぞれの歴史的文化的状況に対してどのモデルが相応しいのか、個々のモデルがキリスト教の伝統においてどのように機能してきたのか、を的確に判断することなのである。「隠喩神学は多元主義的であり」(ibid.,p.39)、マクフェイグはこの点に積極的意義を見出しているのである。

④隠喩・モデル選択とその条件（伝統と状況）

キリスト教の伝統において神モデルが複数存在し、文化的コンテクストに応じて神経験を表現してきたということは、神モデルはすべて相対的なものであり、どれを選ぶかは個人の好みの問題であるということを意味するのであろうか。モデルの選択に関していかなる基準が存在するのであろうか。

マクフェイグが採用する基準は、ティリッヒの「相関の方法」の定式に従っている(ibid.,p.41)。つまり、神学が応答しなければならない状況の分析と、状況に対する応答がそこからなされる＜キリスト教的伝統の究極的規範の理解＞という二つの基準である。したがって、モデル選択の問題は、その時々のキリスト教が直面する状況をどのように分析するのかということと、キリスト教の伝統を規定する究極的規範をどう理解するのかということに帰着する。現代の状況についてのマクフェイグの分析は、すでに見たように環境破壊と核の脅威に対する感受性とこの危機に対する責任ある神学的応答の必要性を強調するものであった。これがモデル選択の一方の条件となる。マクフェイグはこの基準から見て、伝統的なキリスト教の神モデル（家父長的な神モデル）がまったく不適切であると判断するのであり、この点でフェミニスト神学と一致する。したがって、残る問題は、こうした現代の状況からのモデル選択の基準に適合し、しかもキリスト教的伝統の究極的規範にも合致するモデルが何であるのかということである。

これに関して、マクフェイグは聖書、とくに福音書テキストに表現されたイエスの物語からキリストの規範を読み取ろうとする。イエス物語からキリストの規範を読み取る際の方法論上の問題（解釈学的循環の存在）にも留意しつつ、マクフェイグは最近の新約聖書学、とくにイエスの譬えについてのクロッサン(John Diminic Crossan)らの研究を参照することによって、次のような規範を取り出す。[14] イエスの物語（イエスの譬え、食卓の交わり、十字架）が示しているのは、既存の差別抑圧構造を流動化させる包括的で非階層的な創造の完成のヴィジョンである。「最近の四半世紀におけるイエスの譬え解釈が明確に主張しているのは、イエスの譬えが期待と慣習的な道徳的規範とを流動化と混乱を通して転倒させるということである」(ibid.,p.50)。譬えは既存の秩序（男と女、金持ちと貧しい者、異邦人とユダヤ人、兄と弟などの二分法）を流動化させ転換することによって再秩序化（神の国の到来）を行う。

⑤母・恋人・友としての神(God as Mother,Lover,Friend)

以上の議論に基づいて、マクフェイグが到達するのは、現代神学においては男性中心的な家父長的な神モデルよりも、「母としての神、恋人としての神、友としての神」というモデルの方が適切であるという結論である。現代の環境危機を乗り越える新しい実在理解に対して適切に応答するには、神を自らが現前する世界に対して親密な仕方で相互的に関わる人格的存在者としてモデル化する必要がある。それは、王的家父長的な支配者としての

神のイメージではなく、世界を説得的に導き、世界の苦悩に共感し気遣う仕方で救済の働きをなす神をイメージ化し得る「母」「恋人」「友」という隠喩表現なのである。これは次節で論じるようにエコロジーの神学にとっても重大な意味を持たざるを得ない。

5　モデル論とエコロジーの神学

前節で見たように、マクフェイグは現代という時代状況に対して適切に相関する「神」モデルをキリスト教の伝統から再構築する作業を行い、その結果「母・恋人・友としての神」というモデルを見出した。この神モデルに対応する世界モデルが「神の身体としての世界」(World as the Body of God)であり、この世界モデルの場合も、状況との相関性と伝統との連続性とが考慮された上で、モデルの選択が行われている。そこでこのモデルの意味を理解するために状況と伝統という二つのポイントを具体的に検討することにしたい。

まず、現代の状況と神学における世界モデルとの関わりであるが、ここで問題になるのは、神モデルの場合と同様に、選択された世界モデルが「エコロジー的感性」に適合しているのかという点である。「エコロジー的感性は救済圏を拡張して自然界をも包括できるようにすることを要求しており、我々が直面する実践的な問題は時間の問題ではなく、ますます空間の問題となってゆくであろう」(ibid.,p.180)。これは伝統的なキリスト神学に対して次の二つの修正を要求する。

①キリストの出来事の唯一性（神的ロゴスがナザレのイエスという一点で歴史的実在となったこと）から神の現臨の普遍性への論点の移行。伝統的にキリスト教神学はキリストの出来事の歴史性とその救済の普遍的意義を自らの基礎としてきた。しかし、マクフェイグによれば、エコロジー的感性は、神学に対して「ナザレのイエスとの関係において受肉を相対化」し、「コスモスとの関係において受肉を最大化」することを要求する(ibid.,p.162)。しかしながら、この要求はキリスト教信仰を否定するものと考える必要はない。「唯一性のスキャンダルはおそらくキリスト教信仰の中心的主張ではない。神の身体としての宇宙というモデルにおける重要なモチーフは、＜肉となったこと＞と＜私たちの間で生きたこと＞」(ibid.,p.159)だからである。重要なのはキリストの出来事の排他性ではなく、我々人間の一人として神が規範的な仕方で身体化したことなのである。神の現臨が我々と類似した形態において現実化したことの普遍的広がりを強調することと、キリストの出来事における神の救済行為に対する信仰を放棄することとは別問題である。神の現臨を最大化して理解することは、人間だけが神の救済行為に関係するのではなく、全生命体、被造物全体が神の救済に与るように招かれているという認識へ導く。何ものも神の現臨より見捨てられてはいない。コスモスは神の現臨の場という意味において神の身体なのである。これは、神学における物質性あるいは身体性の復権と言える。現代の生命倫理で

は、生命の内的固有の価値が人格性の有無という基準において論じられることがあるが、この神の身体としてのコスモスというモデルは内的固有の価値を非人格的生命はもちろん、それをも超えて無機的存在（地球という惑星）にまで拡張することを要求する。この主張は、H.R.ニーバーによるシュヴァイツァーの「生命への畏敬」に対するコメントを思い起こさせる。「徹底的唯一神主義は存在自体という原理以外のすべての絶対的なものをその王座から引き下ろす。同時に、それはすべての相対的な現実存在を畏敬する。その偉大なモットーは次の二つである。＜我は汝の主なる神である。汝は我の前に他の神々をもってはならない＞、そして＜存在するものはすべて善である＞」（Niebuhr［1960］,p.37）。人格的生命のみが存在価値を有するのではなく、神が創造したコスモスの一切のものが存在を許され、神の現臨に与るのである。ここに、人間とすべての存在者との連帯の基盤がある。

②時間・歴史から空間への強調点の移行。キリスト教神学には空間に対して時間を、また自然に対して歴史を強調する伝統が存在し、近代以降の神学においてその傾向はとくに顕著になった。例えば、今世紀のプロテスタント神学において、時間と空間を対立的に捉え、これとの類比で、ユダヤ教と異教、預言者的な一神教と多神教の関係を論じている神学者として、ティリッヒを挙げることができる。しかし、これはティリッヒだけの特徴ではなく、コスモロジーと神学の連関が希薄になった近現代の神学において広く見られる傾向である。これに対して、エコロジー的感性は空間性の再評価を神学に要求する。(15) なぜなら、「歴史ではなく地理がエコロジーの問題となる」（McFague［1993］,p.180）からである。「キリスト教の伝統において時間の様態で実在について思考することに慣れてしまっている人々は、空間的方向へとその思考のあり方を修正する必要がある」（ibid.）。多様な生命体が相互の関わりの内に生存している空間的な領域（地球の生命圏）を的確に理解することなしには、生態系の危機的現実を捉えることはできない。もちろん、問題なのは歴史や時間のカテゴリーを否定することではない。それらを相対化し自然や空間のカテゴリーとのバランスをとることが求められているのである。

以上のように、エコロジー的感性は、伝統的な神学に対して、大きな変更を迫るものであるが、しかし、それはキリスト教の伝統の完全な否定を意味するわけではない。むしろ、マクフェイグはこれまで抑圧され無視されがちであったキリスト教の伝統に内在する可能性の再発見を主張しているのである。それは「パウロ、ヨハネ、エイレナイオス、アウグスティヌス、中世の神秘主義者（例えば、ノーリジのジューリアン、エックハルト、ビンゲンのヒルデガルト）、ジェラード・マンリ・ホプキンズ、テイヤール・ド・シャルダンを含んだ偉大な神学者と詩人」において体現されてきたこの世界の事物を神的美、神の栄光として愛する伝統である。この連関でマクフェイグが注目するのは、キリスト教的なサクラメント主義（サクラメントとしての世界理解）であるが、ここではイエス物語に議論を限定したい。それは、「宇宙的キリスト」を論じるためのポイントとなるキリストの規範

がこのイエス物語から読みとられるからである。

マクフェイグが強調するのは、「イエス物語は、神の身体の形がすべての者を、とりわけ困窮している者と見捨てられている者を含んでいることを示唆している」という点である（ibid.,p.164）。身体化（受肉）というキリスト教思想には様々な特徴があるが、イエス物語をエコロジーの視点から見るとき、身体化がこれまで無視され抑圧された存在者を包括していることが明らかになる。イエスの譬えは、金持ちと貧しい者、義人と罪人、ユダヤ人と異邦人といった伝統的な二分法を転倒する内容と効果を有しており、伝統的な差別構造の枠組みを流動化させる愛は犠牲者、抑圧された者、傷つきやすい者に向けられている。エコロジー的危機の時代における犠牲者、あるいは傷つきやすい存在とは、「生命を支えている生態系であると同時に多くの種」なのである。人間社会における「古き貧しい者」に対して、「自然は＜新しき貧しい者＞(the new poor) である」(ibid.,p.165)。人間だけでなくすべての存在がイエスの宴会のテーブルに招かれているという認識は、我々の人間中心的な感性や功利的態度に直接作用しその変更を迫る（抑圧された者との連帯）。「宇宙論的あるいはエコロジカルな視野は神の愛のこの徹底化を要求する」(ibid.,p.164)。

神の身体としての世界というモデルは、一方ではエコロジー的感性に合致し、また他方ではイエス物語から発するキリスト教の伝統にもかなっており、まさにその点で環境論へのキリスト教神学の応答の一つの形であると言えよう。しかし、神の身体としての世界というモデルは、たとえば次のような仕方で、キリスト論的に具体化されねばならない。これが「宇宙的キリスト」の問題である。宇宙的キリストとは、キリストの規範によって神の身体としての世界が具体的に形づくられるところに成立する。確かにエコロジー的な宗教思想を論じるだけであれば、それは必ずしもキリスト教的伝統から出発する必要はない。しかし、それにもかかわらず、我々は常に具体的な所から、自らが立つ伝統の具体性から出発せざるをえない。自らの限界を突破するためには、抽象的な一般論からではなく、自らの立場を内的に自覚することが必要である。「キリストの規範は宇宙的キリストへと進まねばならない。身体化された神学へのヒントと手がかりは特定の具体的な洞察と伝統的な基本的物語の継続とから生じるべきである」(ibid.,p.162)。したがって、キリスト教神学におけるエコロジー思想（エコロジーの神学）を構築するには、神の身体としての世界のモデルから宇宙的キリストへと進む必要があり、これはまさにキリスト論の課題となるのである。「宇宙的キリスト」という思想は、テイヤール・ド・シャルダンをはじめ、モルトマン、あるいは我が国では野呂芳男によって、神学思想としての意味づけがなされている。[16] イエス物語のエコロジー的視野からの読解によって得られるキリストの規範 ── 排除され傷ついた存在の神の現臨への包括、身体的な必要（食べ物）の分かち合い、抑圧されたものとの苦難を通した連帯、という諸特徴を持つ ── に従って、神の身体としての世界を具体的に形作るとき、キリストは、ナザレのイエスの歴史に排他的に拘束された存在者

としてではなく、コスモスの全存在との有機的連関において宇宙的意味を有する存在者として理解されることになる。「キリストの規範によって形作られた神の身体は宇宙的キリストである ── それは苦難を受けている者、とくに傷つきやすく排除されている者の側に立ち愛し共感する神である。……復活のキリストは宇宙的キリストであり、ナザレのイエスの身体から自由になり、すべての諸身体においてそして諸身体を通して現臨するのである」(ibid.,p.179)。「宇宙の 150 億年の歴史の全体と無数の銀河は、キリスト教的な展望から、すなわちこの具体的かつ部分的で特殊な背景から見るとき、宇宙的キリスト、キリストの規範における神の身体であるように思われる」(ibid.,p.181)。神の現臨する空間的な広がりは全被造物を包括するまで最大限に拡張され、一切がキリストの形の中に受容される。このとき、一方におけるナザレのイエスの歴史の限定性と他方におけるこの宇宙の時空の巨大さという比較を絶したものが一つの有意味な連関において総合される。こうしてキリスト論は神学においてエコロジー的感性を具現するための、すなわちエコロジーの神学を構築するための有力な基盤となるのである。

最後に以上のマクフェイグの議論に関していくつかの補足的な確認を行っておきたい。

①モデルの限界

まず誤解してはならないことは、マクフェイグはエコロジーの神学をキリスト教神学の唯一の真の立場であると主張しているのではないという点である。これは先に述べたモデルの複数性と相補性の問題である。「どの伝統も普遍性あるいは全体的真理を要求する必要はない」(ibid.,p.185)。キリスト教の伝統においては神と世界との関係を把握するために複数のモデルが存在しているのであって、一つのモデルが排他的に真であると考えることはできない。問題は相対的な価値を有する諸モデルから、適切なモデルを選択し、そこから神概念と神論を形成し、実践的な倫理へ展開することなのである。神の身体としての世界モデルは汎神論的な危険を完全に免れていないかもしれない。しかし今ここで問われているのは排他的で一面的な歴史性の強調に対していかにキリスト教神学全体のバランスを回復し、エコロジー的感性に場を与えるかなのである。モデル・隠喩は現実を再記述し真理を発見するための装置なのであり、特定の現実理解を固定化し絶対化する手段ではない。神の身体、宇宙的キリストとはまさにモデルであり、モデル以上ではないことに注意したい。「我々は神が我々の諸モデルにおいて拘束されたり汲み尽くされたりしないことを知っている」(ibid.,p.193)。

②宗教多元論やフェミニズムとの関わり

ここで提出された非人間中心主義的なコスモロジー(人間にその固有の存在意味と責任性を明示するコスモロジー)は、宗教多元性やフェミニズムの問題提起を神学的に論じるための共通の枠組みとして捉えることができる。実際、マクフェイグの場合、エコロジーの問題意識はフェミニスト神学と多くのものを共有しており、またフェミニスト神学者リ

ューサーも自らの立場を「エコロジカル・フェミニスト」と表現することができる。現代思想の状況は一見すると様々な諸問題が相互の連関なく入り乱れて動いているような印象を与えるかもしれないが、キリスト教神学との関わりで大切なのは、こうした諸問題が大きな問題連関において相互につながり合っている点を見抜くことなのである。

③キリスト論の宇宙的次元の再発見

神の身体としての世界や宇宙的キリストという思想は、キリスト教の伝統からの逸脱としてではなく、キリスト教が本来持っていた可能性の展開と考えることができる。古代においてキリスト論は宇宙論との有機的連関の中で理解されてきたのであり、宇宙的キリストは新約聖書に遡る思想である。しかし、古代と現代との相違は、自然科学が明らかにした科学的宇宙論が素朴な人間中心主義を成り立たせないという点である（他の知的生命体の存在可能性の問題や、人類史が宇宙の自然史のほんの一瞬にすぎないといった問題を含めて）。したがって、現代におけるエコロジー的キリスト論の課題は、現代科学のコスモロジーを視野に入れつつ、キリストの出来事の宇宙論的意義を再び明確化することと結びついているのである。

④実践的プログラムとの接続

これまでの議論ではまったく触れることができなかったが、本来エコロジーとは政治学や経済学などの具体的議論を踏まえた実践的な問題として存在しているのであり、エコロジー的感性に応答するエコロジーの神学も、実践的活動への広がりにおいてはじめてその妥当性と真価が問われるべきものなのである。フェミニスト神学の場合と同様に、エコロジーの神学は机上の理論にとどまることはできない。ここに大きな問題がある。なぜなら、我が国のキリスト教思想界には、この現実世界における実践への媒介という課題を十分に担うだけの基盤が欠けているように思われるからである。日本におけるキリスト教思想の現状を踏まえた「冷静な現実主義」(ibid.,p.190)なしには問題の進展は期待できない。

6　むすび

以上第２、３節より、人間の固有性と自然との連続性との両面を保持しつつ、環境や共生を論じることが、今後のキリスト教思想にとって重要な課題であることが確認され、また第４、５節では、そのための理論的基礎となるモデル論が論じられた。キリスト教が環境や共生について何を語り得るのかは、こうした課題を遂行する中においてはじめて十分な意味で議論することが可能になるのである。本論では、こうした責任性と連帯性、つまり「地の支配」モデルと「地の僕」モデルとを一つのヴィジョンにおいて表現したものとして、[17]預言者イザヤの言葉を取り上げることによって、むすびとしたい。

狼は小羊と共に宿り／豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち／小さい子供がそれらを導く。牛も熊も共に草をはみ／その子らは共に伏し／獅子も牛もひとしく干し草を食らう。乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ／幼子は蝮の巣に手を入れる。わたしの聖なる山においては／何ものも害を加えず、滅ぼすこともない。水が海を覆っているように／大地は主を知る知識で満たされる。（イザヤ書 11 章 6 ～ 9 節）

このテキストでは、現実の動物相互の関係性とは異なるいわば不思議な動物の相互関係（共生？）が終末的ヴィジョンとして描かれている。注目すべきは、こうした動物の中に描かれた「子ども」の姿と、神を知る知識で満たされた大地の存在である。イザヤの終末的ヴィジョンに登場するこの「子ども」の姿から、(18) 自然の他の生命体と連帯しつつ、自らに課せられた責任を果たす人間のあり方（二つのモデルの統合）を読みとることは、決して不適当ではないであろう。なぜなら、無垢なる超越的なものへと開かれた子ども、この子どもには、他の動物を導く知恵が宿っており、その知識こそが、大地を調和の内に包み込んでいるからである。もし、これをエコロジカルな知恵と呼ぶことができるとするならば、(19) まさにこうした知恵こそが、現代世界において、環境や共生を考える上で、真に必要とされているものなのではないだろうか。

＜文献表＞

McFague, Sallie［1987］ *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press

［1993］ *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress Press

Niebuhr,H.R.［1960(1970)］ *Radical Monotheism and Western Culture with supplementary essays*, Harper & Row

Tillich, Paul［1951］ *Systematic Theology,* vol.1, The University of Chicago Press

Moltmann, Jürgen[1985] *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr.Kaiser

芦名定道［1994］ 『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版

［1995］ 『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社

＜注＞

(1) こうしたキリスト教思想におけるエコロジーをめぐる錯綜した議論に関して、次の論文集は適切な全体像を提示している。

Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether（eds.）,*Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press 2000

(2) この観点からキリスト教への批判的問題提起を行った先駆者として、リン・ホワイト

が挙げられる。彼のキリスト教批判は、『機械と神』（みすず書房）の邦訳を通して、日本でも広く知られているが、リン・ホワイトの議論の内容が、エコロジーの問題を超えた射程を持つ点については、次の小論を参照。

安田治夫　「リン・ホワイト再考」（『福音と世界』1995年4月号　新教出版社）

(3) リン・ホワイト以降の論争の経過を理解するには、パスモア、リートケ、モルトマンなどの一連の議論を辿ることが必要であるが、モルトマンの著書（Moltmann［1985］）は、こうしたキリスト教神学における議論の到達点の一つとして位置づけることがきるであろう。また、次の拙論も参照。

芦名定道　「ティリッヒとエコロジーの神学」、『ティリッヒ研究』第４号　2002年　現代キリスト教思想研究会

（http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/tillich/tillichstudies4/ashina_4.pdf）

(4) ヒーバートは、注１で紹介した論文集に収められた次の論文において、Ｐ資料の創造論の解釈史を短く振り返った後に、それを現代の環境論の中で再解釈するという提案を行っている。

Theodore Hiebert, The Human Vocation: Origins and Transformations in Christian Traditions, in: Hessel/Ruether[2000], pp.135-154

(5) 現代のキリスト教神学における「神の像」解釈については、Moltmann［1985］の第９章「創造における神の像―人間」（S.222-247)を参照。

(6) 旧約聖書における王権論と自然観とを関係づけるという問題設定については、その具体的な実例として、次の並木浩一論文が挙げられる。

並木浩一　「旧約聖書の自然観」、『旧約聖書における文化と人間』教文館 1999年　178～211頁

また、同様の議論として、次の文献も参照。

松永希久夫　『歴史の中のイエス像』NHKブックス　80～100頁

(7) 古代イスラエルの伝統的な反王権思想と王国形成との関わりについては、例えば、次の文献を参照。

Martin Noth, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht　1950 (1956), S.152-165

(8) この「支配」の意味については、注４のヒーバート論文の pp.136-138 で簡潔な説明がなされている。

(9) 近現代の旧約聖書学をはじめ、広範な学問領域に影響を及ぼしている「歴史と自然の対立図式」（ヘーゲルの影響による）に関しては、次のヒーバートの議論を参照。ヒーバート自身は、こうした伝統的な旧約聖書理解を乗り越えるために、従来軽視されてきたヤハウィスト資料を現代のエコロジーの問題状況に相応しい仕方で再評価することを目指している。

Theodore Hiebert, *The Yahwist's Landscape. Nature and Religion in Early Israel*, Oxford University Press 1996 pp.3-29

(10) 人間の行為と大地との関わりを物語るものとして、多くのテキストを挙げることができる。たとえば、神の命令に従わずに善悪の知識の木の実を食べたアダムの行為（一連の人間の罪のそもそもの発端）については、それが大地を汚すものであり、その結果、人間にとって、労働は食べ物を得るための苦しみとなったと語られ（創世記 3 章 17 ～ 19 節）、また、弟アベルを殺したカインは、弟の血で大地を汚したことによって、地上をさまよう運命となったとされている（創世記 4 章 10 ～ 12 節）。

(11) リートケは、ヴェスターマンに依拠しつつ、エコロジーの観点からノア物語の意義を論じている。原初の天地創造（創世記 1 章 27 ～ 28 節）とノア契約（創世記 9 章 1 ～ 7 節）を比較するならば、両テキストは、「産めよ、増えよ、地に満ちよ」という人間に対する神の祝福を基調にする点で共通しているものの、大洪水後のノア契約では、人間の前における生き物の「恐れおののき」と、肉食（その承認と制限）について言及されている点に、大きな違いが見られる。

Gerhard Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag 1979 S.109-152

(12) マクフェイグは、現代の言語理論に基づいて、キリスト教神学における隠喩やモデルの意義を論じるなかで、「隠喩神学は多元的であり、神についての多数のモデルを歓迎する」と述べることによって、複数のモデルが存在することの重要性を指摘している。

Sallie McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress 1987 pp.39-40

(13) 宗教言語に関連した隠喩論、モデル論の展開については、芦名[1995]， pp.155-179 を参照。

(14) クロッサンを含めたイエスの譬え研究と、1980 年代以降の新しいイエス研究の動向については、次の文献を参照。

Norman Perrin, *Jesus and the Langeage of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation*, Fortress 1976

Marcus J. Borg, *Jesus in Contenporary Scholarship*, Trinity Press International 1994

(15) 思想展開において、時間性と空間性とのいずれを基本にするかという問題は、重要な意味を有している（近代的思惟における時間性の優位のもつ問題性）。この点を特徴的に示しているのが、モルトマンにおける思想の発展であろう。『希望の神学』と中心に展開された、1960年代から1970年代の思惟の強調点は、歴史性、時間性（未来）に置かれていたが、1980年代から現在に至る思想展開においては、エコロジーの問題との関連で、空間性への力点の移行が見られる。こうした思想の展開は、エコロジーの神学の構

築にとって重要なポイントとなるであろう。

(16) Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, Chr. Kaiser 1989 S.297-336

野呂芳男[1996]『キリスト教神学と開けゆく宇宙』　松鶴亭

(17)「市民の科学」を提唱した高木仁三郎は、『市民科学者として生きる』(岩波新書、1999年)の終章において、「私は、人から人へ、世代から世代へ、ある同じ志が持続されていく、そういう持続が、理想を単なる理想ではなく、現実へと実現させる力になり得ると信じている。だから、今、私はことさらに、次の世代へとつなげることを重要に考えている。そして、このつなげるためのキーとなるのは何か、といえば私は「希望」であると思う」(239頁)と述べている。宗教という観点から環境を論じる場合、おそらく重要なポイントの一つは、世代を超えて持続する希望のヴィジョンのジョンの提示という問題であり(高木の言う「希望の組織化」)、終末論的ヴィジョンには、本来まさにこのような希望の事柄を世代を超えて共有できる仕方でイメージ化する機能が備わっていたはずなのである。

(18) これまでキリスト教思想におけるエコロジーの議論では、もっぱら創造論が問題とされてきたが、おそらく今後は、終末論を視野に入れた議論が必要になるものと思われる。なぜなら、環境の破局的な危機に際しては、いかなる希望のヴィジョンを描き得るかが重要になるからであり、宗教思想の伝統には、まさにこの点で多くの蓄積が存在するからである。エコロジーの観点から見たヴィジョンを描くことの意義については、次の文献を参照。

Donella H. Meadows, et al., *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publishing Company　1992 pp.224-226

(19) キリスト教思想研究では、近年、知恵思想の重要性の指摘が様々な観点からなされてきているが、「知恵」の問題はキリスト教思想とエコロジーとの関わりを考える上でも決定的な意味を持っている。なぜなら、先に「生命体間の争いの調停」として論じられた「支配」とは、この調停をいかに行うかについての知恵と不可分だからである。こうした複雑な利害関係を調停する知恵(共生の知恵)は、琵琶湖におけるブラックバスなどの外来魚や和歌山県における台湾ザルが引き起こした複雑な問題(生態系か個々の生命体か)を解決する上で要求されているものであって、まさにここにおいて人間の知恵が問われていると言っても過言ではないであろう。

Ⅲ　自然神学の生命論とエコロジー

神は彼らを祝福して言われた。「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」（創世記１章 28 節）

1　自然神学からエコロジーへ－問題設定－

本論文では、近代イギリスの自然神学における生命論を手がかりに、西欧近代と現代の環境危機との関わりについて考察したい。問題は、西欧近代が現代の環境危機に対して大きな責任を負っていると言われる場合、両者の関わりはいかなるものであり、この関わり合いに、キリスト教がいかに関与していたのかを、自然神学を具体的な手がかりとして考察することである。というのも、すでに第一論文で見たように、近代イギリスの自然神学においては、西欧近代の形成が進行する時期に、その主たる議論の場面に関して、物理学・天文学から生命論への移行が見られ、それゆえ、もしキリスト教が西欧近代の形成に関与し、しかも、その西欧近代が現代の環境破壊に大きな責任を負っているとするならば、この時期に、キリスト教的生命論を担っていた自然神学の中で、生命や環境についての関連した議論が行われていることが予想されるからである。

以下、まずキリスト教と環境危機とを関連づける議論の古典と言えるリン・ホワイトの論文を取り上げ、それに対する聖書学からの応答として、リートケの創世記解釈を紹介する（付論にて）。次に、リートケが環境危機と近代との関わりをいかに論じているか確認する。そして、この近代と自然神学の生命論との関連を見るために、レイの『創造のみ業に顕れた神の知恵』の問題箇所の考察へと進み、最後に、自然神学の生命論から見た、キリスト教と現代の環境危機との関わりについて、問題のポイントを整理しつつ、まとめを行いたい。

（1）ホワイトとリートケ

キリスト教思想研究がエコロジーや環境危機と正面から取り組む重要なきっかけの一つになったのは、リン・ホワイトが 1967 年に科学雑誌『サイエンス』に掲載した「今日の生態学的危機の歴史的起源」という論文であった ── 翌年『機械と神』に第５章として収録された ── 。このホワイトの問題提起は、その後キリスト教思想に自らの基礎を問い直すことを要求し、多くの研究がこの論文に続いて現れ、その蓄積はすでに膨大なものに上っているが、[1] 今日でも、ホワイトの問題提起は繰り返し問い直され、キリスト教思想

において環境を論じる場合、これを避けて通ることはできない。ここではまず、ホワイトの論文から、以下の議論の争点となるいくつかの命題を取り出してみよう。

「言うもばかばかしと思われるほど確かな一つのことがある。それは、近代技術も近代科学も、明確に＜西洋的＞であるということである。」(White[1967], p.186)

「確かに、我々の思考と言語の諸形式はおおかたはキリスト教的であることを止めてしまった。しかし、私の見るところ、実体はしばしば驚くほど過去の実体と類似したままなのである。」(ibid.,p.189)

「キリスト教、とりわけ西方的形式のキリスト教は、世界がこれまで知っている中で最も人間中心的な宗教である。」(ibid.)

「技術と科学の成長はキリスト教教理に深く根ざした自然への特有の態度を離れては、歴史的に理解することはできない。たいていの人々がこうした態度をキリスト教的と考えないという事実とは無関係である。我々の社会では、キリスト教の基礎的価値に取って代わるべき、新しい一連の諸価値が受け入れられたことはない。このことから、我々が自然は人間に仕える以外の存在理由を持たないというキリスト教の公理を斥けるまでは、我々は生態学的危機を悪化させ続けるであろう。」(ibid., pp.192-193)

「我々の悩みの根源が深く宗教的である以上、救済もまた、我々がそれをそう呼ぶかは別にして、本質的に宗教的でなければならないのである。」(ibid., p.193)

以上をまとめれば次のようになるであろう。現代の生態学的危機は、直接は近代以降の科学技術の進展がもたらしたものであるが、それは、人間中心的な宗教であるキリスト教 ── 自然の存在理由は人間に仕えることであるとの公理 ── に根ざしている。このキリスト教の公理は現代の西洋世界においても存続し作用し続けており、環境危機を脱却するには、この公理を転換する必要がある。したがって、ホワイトの問題提起に対しては、キリスト教が人間中心主義的であるとの点と、西欧近代の科学技術とキリスト教とは本質的な関わりがあるとの点の、二つの論点について答えることが必要になる。

こうした問題提起をめぐって、その後キリスト教思想研究の側からの応答がなされて現在に至っているわけであるが、その中より、リートケの議論を取り上げ、本論文の中心問題へと接続してゆきたい。

リートケは、旧約聖書学の専門家として、キリスト教、あるいは聖書の創造物語が人間中心主義であるとの、ホワイトの問題提起に対して、詳細な議論を展開しており、リートケの議論の中心が上記の二つの論点の内の第一点にあることは明らかである。(2) しかし、リートケは、聖書学的な分析に入る前に、第二の問題である、キリスト教と近代との関わりについても歴史的な考察を加えており、ここではむしろ、この点についてのリートケの

議論を考察することにしよう。

リートケによれば、聖書的な創造信仰は神が自然の内に内包されるという考えを否定しており、その意味で自然を非神化(Entgötterung)あるいは非神話化している。しかし、「キリスト教的な自然の非神化を近代的な技術や自然科学の唯一の原因と見なす」見方は、事態をあまりにも単純化しすぎていると指摘する。つまり、聖書的創造信仰から近代までの間には、様々な錯綜した発展過程が存在しているのであって、近代以前にも技術の展開は長い歴史を持っていたのである。つまり、「近代技術は近代自然科学の発展の単なる結果であるというのは」正しくはなく、「西洋の技術は近代の自然科学（と技術）とに先行していたのである」(ibid., S.46)。とくに、リートケが注目するのは、中世修道院において形成される労働エートスが、被造物としての自然という概念と結び付くことによって、中世後期までの急速な技術の進歩をもたらしたという点である。

しかし、現代の環境危機において問われている人間中心主義が出現するには、近代を待たねばならなかった。ここでリートケが注目するのは、デカルトである。それは簡単に言えば、デカルトの二元論的形而上学によって、「広がりとしてのみ規定される自然と自然を考察する広がりを持たない精神」とが分離したこと(ibid., S.53)、つまり、自然と人間とが分離したということである。この分離は、近代という新しい状況の一面であり、リートケはそれがさらに、自然の実在性が究極的には思惟する人間に依存するという自然理解を伴うことによって、そこから、人間は自然の主人また所有者であるとの考えが成立したと論じている(ibid.,)。

「すべての安全装置が崩壊してしまった。すなわち、あらゆる古代のタブー、ピュシスの神々を前にしたあらゆるヌミノーゼ的な恐れ、自然は人間だけに帰属するのではないというあらゆる考え、そしてついには神の被造物としての自然の性格までも喪失してしまった。自然、それは今や人間が処理し支配できる人間の下にある人間の物質なのである。」(ibid., S.57)

以上のリートケの議論をまとめるならば、問題の人間中心主義は近代的エートスの産物であり、それは、キリスト教的西洋を前提にしつつも、そこから単純に導出できない新しい事態であることになるであろう。ホワイトが提起した問題の第二点目 ── 近代とキリスト教との関わりをどのように理解するのか ── は、さらなる考察を必要としているのである。

（2）環境危機にとっての近代の意味

上記のリートケの研究をはじめ、キリスト教思想研究のこれまでの議論から判断して、

現代の環境危機の原因を聖書の創造神話まで直接的に遡及させることは、基本的に無理がある。[3] しかし、以上の点だけではキリスト教あるいはキリスト教思想が問題状況の形成要因（一つのあるいは主要な）となったことまでも、否定することはできない。いずれにせよ、キリスト教と近代との関わりはより精密かつ本格的な議論を必要としているのである。以下の本論文では、１７世紀の近代イギリスの自然神学者ジョン・レイを取り上げることによって、自然神学の生命論を通して、人間中心主義がどのように扱われているかを確認することになるが、それに先だって、問題点を整理しておきたい。

①近代固有の問題

ホワイトの問題提起以来、環境危機の原因を古代の聖書における創造物語にまで遡って吟味することがなされてきたが、その結果、明らかになったことは、現代の環境問題の精神的基礎は、何よりもまず近代という歴史的状況において議論する必要があるということであった。つまり、問われるべきは近代固有の事態なのである。その手がかりとして、ここでは欲望という問題を取り上げてみよう。

人間は様々な欲望を持ち、ときにはそれを充足させ、あるいは充足できずに日々生活している。この点においては、古代も現代も、西洋も東洋も基本的な違いはないであろう。つまり、個人であろうと集団であろうと、人間にとって欲望は普遍的な問題なのである。また、この欲望充足のために人間が行った行為が環境破壊につながった事例も、同様に普遍的に見られ ── 森林破壊や砂漠化、そして土壌の汚染など ── 、環境破壊は近代になって始まったことでないことが分かる。では、現代の人類最大の問題となっている環境危機は、こうしたこれまでも歴史的に見られた破壊とどこが異なるのであろうか。もちろん、これについても様々な議論が可能であるが、ここでは次の二点を挙げてみたい。

まず第一点目は、破壊の不可逆性あるいは修復不可能性である。ローマ・クラブの提言以来、環境との関わりにおける社会の目指すべきあり方として持続可能性が挙げられることが多くなってきている。[4] 多く生産し消費し廃棄する社会は、環境に不可逆的で修復不可能な負荷を与えることによって、それ自体の持続可能性を喪失し、後戻りできない危機に陥ると考えられる。確かに古代にも環境破壊は存在したが、近代以降、とくに現代の環境危機の特徴は、破壊が修復可能性の限界点を超えてしまい、社会の持続可能性が失われるということが現実の問題になってしまったところにある。

第二点目は、危機のグローバル化である。古代からごく最近までの環境破壊は、数十年前の公害問題に見られたように、基本的には特定地域に限定されたものであった。しかし、現在進行中の危機は、もはや地域的な限界線内に限定されるものではなく、地球規模での広がりを獲得してしまっている。大気汚染も海洋汚染もその範囲は限りなく広範に広がりつつあり、二酸化炭素やフロンガスの問題で明らかになったように、地球規模の温暖化や

オゾン層の破壊をもたらしている。まさに、危機のグローバル化であり、これこそが、現代特有の事態と言えよう。

では、こうした質的に新しい危機の背後に何があるのだろうか。その重大な要因の一つは、近代文明が人間の欲望に与えた影響、つまり、近代における欲望が、それ以前のいわば自然的なレベルから著しく逸脱してしまったことが挙げられるのではないだろうか。(5) 科学技術の進歩とそれとリンクして増大する人間の欲望、この両者の複合体がある一定のレベルを超えたとき、上に挙げた破壊の不可逆性とグローバル化が生じたのではないだろうか。したがって、もし、現代の環境危機の精神的基盤を掘り下げて追求しようというのであるならば、この近代以降の欲望の暴走あるいは肥大化と科学技術との相互関係を突き詰めて考える必要があるように思われる。

②ホワイトの問題提起とその後の一連の論争における争点として注目すべきは、上に見た近代固有の事態に対してキリスト教が果たした関与がいったい何であったのかという点であり、これは歴史的な分析を必要とする。近代科学とキリスト教との密接な関わりについては、マートンの先駆的な研究以来、多くの研究がなされ、その際に、17 世紀のニュートン主義の自然神学の役割が大きく取り上げられてきた。(6) つまり、近代の自然神学が、キリスト教思想と近代科学との有機的影響関係の要に位置し、キリスト教が近代科学の推進者として機能するのを可能にしたという議論である。さて、もしこの議論に一定の妥当性があるとするならば、キリスト教の自然神学は近代以降の環境危機に対しても、何からの関わりがあるのではないか、という疑問が当然生じてくるであろう。なぜなら、近代科学の成立と発展に寄与したということは、現代の環境危機の根本にある近代の科学技術の進歩とも無関係ではあり得ないからである。

以上の点から、本論文の以下の部分においては、問題の近代キリスト教自然神学を取り上げ、その中で人間中心主義の問題がどのように扱われているかを検討することにしたい。

2　自然神学の生命論とエコロジー

次に、ジョン・レイの『創造のみ業に顕れた神の知恵』から、近代イギリスの自然神学において、人間と他の生命体との関係がどのように論じられているかを見ることにしよう。

詳細な生物学的知識をもとにボイル講義を行った人物としては、1711-12 年にボイル講義を行ったデラムを挙げることができるが、(7) デラムはその知識の多くを友人のレイに負っていたと言われる。その意味で、レイは近代イギリスの自然神学における生命論を論じる際にまず最初に取り上げられるべき人物と言えるであろう。

「レイもケンブリッジ・プラトニストのモアとカドワースの影響を強く受け、自然の研究によって神の英知を証明することに生涯を掛けた。植物と動物について大量の研究成果を残し、イギリスにおける本格的な自然史研究の基礎を築いた。レイにとって自然史研究は神のみ業を理解し、神を讃えるためのものであった。レイによって自然史は医学に従属する本草から脱皮し、独自の存在理由を得たのであり、この理念がリンネをはじめとするその後の自然史を支えたのである。」(松永[1996], 38 頁)

レイは、『創造のみ業に顕れた神の知恵』において、生物学の領域における多くの実例に言及しつつ、こうした諸現象を神の存在と知恵に関連づけているが(「神の可視的な被造物とそれらの区分について」)、[8] そこから次のように結論を導き出している。すなわち、「今やわたしは、被造物を眺め、それらの組織、それらの秩序と調和、そしてそれらの目的と使用の内に識別できる神の知恵の幾ばくかを観察するに至った」(p.40)。こうした議論は、まさに「自らの内に魂を有する人間で、それが神の知恵と摂理なしで形成され、そして保持されていると想像しまた信じることができる者はいない」(p.83)との確信が示すように、典型的な自然神学と言えよう。

ここで、注目したいのは、レイが植物と動物との関係に関して、「意図」(design)、「有用」(useful)といった概念を導入していることである。

「それらが動物の食物として意図されているがゆえに、自然はそれらの繁殖と増加に対して、より多大なる配慮をなし、またより豊かな備えをなしているのである。したがって、それらは種によって増え繁殖するだけでなく、多くは分枝を作るか、あるいは地面の下をはうことによって、根によっても増え繁殖するのである。」(84)

「その上、それらは、まるで自然によって生きている者と死んでいる者の両者にとって生け垣や囲いとなるように意図されたかのように、そのことによって、人間にきわめて有用なものとなるのである。」(85)

このように、近代イギリスの自然神学においては、被造物における秩序や調和を具体的にイメージする中で、人間にとっての有用性という視点が導入されていることがわかる。これは、一見すると、生命体の存在は人間のためであるという人間中心主義のように思われるかもしれない。問題は、人間のための有用性という議論が、環境破壊で問われているような人間中心主義と同一視できるかである。この点に関して、レイはきわめて興味深い議論を行っている。少し長くなるが、問題の箇所を引用してみよう。

「一般に受け入れられている意見によれば、この可視的世界のすべては人間のために創

造され、そしてあたかも何らかの仕方で人間に役立ちうるということ以外の目的が存在しないかのように、人間が創造の目的なのである。この意見は、キケロにまで遡るほど古いものである。……しかし、この意見が通俗的には受け入れられているとしても、今や今日、賢明な人間は別の意見を持っているのである。モア博士は次のように主張している。すなわち、被造物は我々に役立つためだけでなく、それら自らが愉快に過ごすためにも創造されたのであり、またそれと違ったように考えることははなはだしく無知で粗野である。……我々は、何らかの意味ですべての事物は人間のために創造されていると信じる、それゆえ、事物はそれら自身のために作られたのではないと考えるように促される。しかし、このように言明する人は、人間の本性についても、また事物の知識についても無知なのである。なぜなら、もし、善良な人間が家畜に対して慈悲深いのであるならば、きっと、善良な神は物惜しみしない情け深い方であり、生命と感覚をもった被造物すべてが愉快に過ごし、楽しむことができることを喜びとするであろう。わたしとしては、すべての事物が人間のために作られ、それゆえにその他には使用されないとは信じられない。というのも、恒星のように巨大な天体が我々に輝くために作られたと考えることは、まったくばかげた非合理的なことだからである。」(127f.)

このようにレイは、まず通俗的な考え方として、まさに人間中心主義というべき議論(「この可視的世界のすべては人間のために創造され、そしてあたかも何らかの仕方で人間に役立ちうるということ以外の目的が存在しない」)が一般化していることを認めた上で、自らの立場を、モアに依拠しつつ、はっきりと表明している。それは、こうした人間中心主義は、レイがこの著書で取り上げる科学的知見から見て、まったく非合理的であるという見解である。少なくとも、良質な自然神学からは粗雑な人間中心主義が必ずしも帰結しないことを、レイの議論は明らかに示していると言えよう。これは、「わたしは、自然の中には人間がまだ気がつかず、その結果人間には役に立たない多くの種が存在すると信じる。我々は、それらの種が無駄に創造されたと考えることはできないのである。しかし、それらが創造者の溢れる善性に参与し、それら自身の存在を享受することはありそうなことである」(129)と言われるように、レイによれば、人間だけがカントの言う意味での人格(他の手段にならず、それ自身が目的である存在者)なのではなく、人間以外の生命体も、それ自身の存在を享受するために存在していることを認めねばならないのである。これは、人間以外の生命体の生存権という現代の環境倫理の議論に比肩できるものと言えよう。[9]

しかし、注意すべき点は、レイがすべての生命体にそれ自身の存在を享受する権利を認めているとは言え、人間が他の生命体から様々な恩恵を受けることまでも否定してはいないという点である。先の引用にあるように、被造物の存在には、「被造物は我々に役立つため」に存在するという理由付けも認められているのである。したがって、レイの意図に

反して、こうした議論から再度、被造物は人間のために存在するという議論を強引に導き出すことも不可能なわけではないと言うべきかもしれない。しかし、さらにレイの議論をたどるならば、このような強引な解釈は事前に回避されていることがわかる。

まず、人間のために有用であると言われる場合でも、人間の自己中心的な価値判断には次の引用にあるような制限が加えられている。

「もし人間がすべての被造物の栄光を創造者に帰するべきであるとするならば、人間は被造物のすべてに目を留めるべきであり、どんな事物でも注目に値しないと考えるべきではないであろう。まことに、全能の神の知恵、技巧と力は馬や象においてと同様に、最も微少な昆虫の身体の構造においても、はっきりと輝きだしているのである。」(130)

つまり、有用性と言った場合でも、それは偏った価値判断にしたがってなされるのではなく、存在するすべての被造物について述べられるべきなのである。創世記の創造物語で、すべての被造物に対して、「よい」という宣言（存在の善性）がなされているように、有用性を論ずる場合も、そこから排除される被造物は存在しないのである。問題は人間の恣意的な判断ではないと言えよう。レイがこのような議論を組み立てる前提にあるのは、創造物語の場合同様に、有用性を最終的に決するのは、人間ではなく神であるという考え（神中心主義あるいは神の絶対的な主権性）である。つまり、創造物語のテーマは、人間による地の支配の肯定（人間中心主義の表明とその宗教的正当化）ではなく、神の栄光と主権の確立あるいは讃美であるというのが、レイが自然神学において主張していることなのであって、それは以下の二つの引用より明らかであろう。

「これに対して、わたしは二つの言葉で答えよう。先ず第一に、聖書の証言は神がそのすべての行為においてもっぱら神ご自身の栄光を企て意図したとしている。箴言１６章の４節、<神はすべての事物をご自身のために作られた>。ご自身のためとは、どのようにしてか。神はそれらすべての事物を必要としない。神はそれらを用いない。そうではない。神はすべての事物を自らの力と知恵と善性とを顕すために作ったのである。神はそれに気づくことのできる被造物から賛辞を受け取るであろう。」(132)

「第二に、全能の神がご自身の栄光を意図したということはきわめて理にかなっている。というのも、神はすべての長所と完全さにおいて無限であり、他のいかなる存在者にも依存していないからである。」(132f.)

したがって、レイの『創造のみ業に顕れた神の知恵』から読み取ることができる近代イギリスの自然神学においては、いわゆる人間中心主義が肯定されていると言うよりも、む

しろ神中心主義が表明されているのであって、その神の設定した秩序における人間への配慮として、その限りにおいて他の被造物の人間に対する有用性が語られているというのが、適切な評価であると言わねばならないであろう。その場合でも、人間に求められているのは、被造物の支配ではなく、被造物に現れた神の栄光を讃美するという創造の祭司としての役割なのである。(10)

「神の業を考察し、それらの構造に現れた神の力と知恵の痕跡と足跡を識別」することが、そうしたことのできる「被造物の本分なのである。」(133)

3　自然神学の生命論と近代－今後の議論に向けて－

以上、本論文では、現代の環境危機の直接的原因は古代の創造物語にまで遡及できるものではなく、第一義的に問われるべきは近代の科学技術の進展とそれに伴う人間社会のあり方の変貌であるとの立場から、この近代とキリスト教との関わりを、近代イギリスの自然神学者レイに焦点を当てて、論じてきた。その結果、レイが人間中心主義を肯定するのではなく、むしろそれを非合理的であると退けながら、キリスト教的伝統における神中心主義と創造の祭司としての人間の役割を明確に主張していたことが明らかになった。最後に、以上の考察との関わりで、現代のキリスト教思想においてエコロジーの問題を問う場合の問題点について若干の指摘を行うことによって、本論を締めくくりたい。

①エコロジーの神学を展開する際にまず問われるべきは、人間以外の生命体や環境が人間にとって有する意味をどのように論じるのかという問題であるが、少なくとも現代において人間中心主義として批判されている点に関して必要な修正を行い、それを相対化することが求められねばならないであろう。

その場合に、他の生命や環境との関わりを人間にとっての「使用」「目的」「有用性」という観点から捉える伝統的な見方をどのように評価するかが問題となる。レイをはじめとして、近代イギリスの自然神学では、人間存在がこの宇宙にとって決定的な意味を有しており（秩序や美が認識でき、存在の意味を問う存在者の存在意義）、この世界には人間の生存にとってきわめて適した状況が成立していることは、議論の中心的な論点として明確に述べられている。自然神学も人間の視点、価値判断に立っているという意味では、人間中心主義の側面を有していることは否定できない。しかし、ここで区別する必要があるのは、形而上学的な人間中心主義と方法論的な人間中心主義である。レイが、すべての被造物が人間のために存在しているといった形而上学的な人間中心主義を退けつつ、人間の生存にとっての有用な秩序や調和の存在を人間の視点から論じる方法論的な人間中心主義

── 認識や判断といったものが、人間の相対的で限定された視点からのみ可能なる、それ以外の視点を人間は取り得ないという意味での人間中心主義 ── を採用していることは、すでに確認したとおりである。

②しかし問題は、この方法論的人間中心主義が形而上学的人間中心主義にすり替わってしまうということについていかに考えるのかという点である。このすり替わりが歴史的にどの時点で生じたのかについては、おそらく慎重な議論が必要と思われるが、もし、近代イギリスの自然神学（１６、１７世紀）においてこのすり替えが起こっていないとすれば、それが明確な形をとったのは、１８世紀以降、つまり、産業革命と市民社会の安定化に伴った近代世俗主義の進展と近代帝国主義の登場によると考えるべきかもしれない。(11)

この歴史的問いについての判断はここでは留保したいと思うが、指摘しておきたいのは、自然神学において方法論的な人間中心主義が形而上学的人間中心主義へすり替わるのを防いでいたものは、何であったのかという点についてである。少なくとも、キリスト教の範囲で述べるならば、このすり替えを防いでいたのは、先に神中心主義と表現したものであったとするのがもっとも適切と思われる。確かに、神を論じる場合でも論じるのは人間であり、その意味で神学のあらゆる議論も人間中心主義を方法論的には避けることはできない。しかし、それと、人間、つまり解釈者個人の特定の視点を絶対化することとは別の事柄であって、方法的人間中心主義は直ちに形而上学的人間中心主義へ移行する訳ではない。キリスト教の伝統においては、創造の祭司としての人間は自らが世界の中に発見したみごとな秩序と調和に基づいて、創造者である神を讃美する、つまり神中心主義を表明するという自然神学的な思考連関が成立しているおり、この神中心主義を表明する人間の視点は確かに方法論的現在中心主義であっても、それが神のよって与えられた創造の祭司としての役割であるとの認識に基づくことによって、最終的に神中心主義へと帰着する構造となっており、それゆえ形而上学的人間中心主義への道は塞がれていることになる。つまり、人間の有用性のためという視点は、はじめから神との関わりによって相対化されているのである。

③しかし、これは見方を変えれば、もし伝統的な神中心主義が喪失するならば、方法論的人間中心主義が形而上学的人間中心主義へすり替わるのを防ぐ歯止めも失われてしまうということを意味する。17 世紀の近代科学の成立期には、自然科学の推進者であった近代自然神学との関わりを通して形而上学的人間中心主義へ歯止めをした上で、科学技術による人間にとっての有用性の追求ということが可能であった。しかし、18 世紀へ移行する過程で、生物学以外の学問分野では、自然神学は急速に力を失い、自然神学を要として成立していた知的世界に分裂が生じることになる。ここに、科学技術から神中心という観点が喪失するという事態が発生することになり、人間のための有用性の追求は、それが変質するのを防ぐためのチェック機構を失い、歯止めのない欲望の自己目的化・肥大化へと

道を開くことになる。これが、現代の危機的状況の背後にある事態ではないだろうか。

④以上から、現代の環境危機との関わりで、自然神学の現代的意味を再評価するとするならば、おそらく、それはキリスト教神学が立つ神中心主義と、現代の科学技術との間に相互チャックあるいはコミニュケージョン可能な基盤を再確立するという点に求められるように思われる。もし、環境危機を克服する上で、キリスト教をはじめとした伝統的な諸宗教と現代の科学技術社会との間に、相互コミニュケーションが必要であるとするならば、伝統的にその役割を担ってきた自然神学を現代の文脈で再構築することは、重要な課題となるはずである。キリスト教思想が、現代の科学技術のもたらした状況下で責任ある発言をなし得るためには、新しい自然神学が必要なのである。(12)

<文献>

1. Lynn White, The hisitorical Roots of our ecological Crisis, in: Roger S. Gottlieb (ed.), *This Sacred Earth. Religion, Nature, Environment*, Routledge 1996, pp.184-193
2. Gerhard Liedke, *Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie*, Kreuz Verlag 1979
3. John Ray, *The Wisdom of God manifested in the Works of the Creation* (1691), Georg Olms Verlag 1974
4. 松永俊男 『ダーウィンの時代－科学と宗教－』名古屋大学出版会 1996年

<注>

(1) こうした問題状況にある錯綜した議論を整理して理解する上で、次の文献はよき助けになると思われる。

Peter W.Bakken, Joan Gibb Engel, and J. Ronald Engel, *Ecology, Justice, and Christian Fatih. A Critical Guide to the Literature*, Greenwood Press 1995

(2) この第一の問題点についてのリートケの議論の骨子については、本論文の後に収録した「付論」を参照。

(3) この点に関しては、次のモルトマンの文献も参照。

Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser 1985, S.34-47

(4) ここで言うローマ・クラブの提言とは次の二つの文献を指している。

Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth*, Universe Books 1972

Donella H. Meadows et al., *Beyond the Limits*, Chelsea Green Publishing Company 1992

たとえば、1992 年の『限界を超えて』では、その結論を要約する中で、「持続可能な

社会(a sustainable society)への移行は長期的目標と短期的目標の間で注意深くバランスを取ること、また産出量よりも十分さ、平等、生活の質を重視することを要求する。それは、生産性や科学技術以上のもの、すなわち、成熟さ、共感、そして知恵をも必要とするのである」(xvi)と述べることによって、環境危機を超えて目指されるべき社会の特性として、「持続可能性」が導入されている。この持続可能性は、現代の環境論において、危機を克服する社会を経済や政治といった観点を含めて論じる上でのキーワードとなっており、その点については、たとえば、次の文献を参照。

内藤正明・加藤三郎編　『岩波講座 地球環境学10　持続可能な社会システム』
　　岩波書店　1998年

(5) 人間存在と欲望との関わりについて、丸山圭三郎は、言語（言分け構造）の問題として、「この Zuhandenheit の基底にあるものは＜欲求　besoin ＞ではなく＜欲望 désir ＞である」(丸山[1985], 53 頁)と指摘している。

丸山圭三郎　「言語と世界の分節化」、
　　『新岩波講座哲学２　経験 言語 認識』岩波書店　1985年、35-64頁

(6) マートン・テーゼとニュートン主義の自然神学については、科学研究費による以下の基盤研究報告書を参照

①『近代科学の成立と自然神学の関連をめぐって－ニュートン主義の神学的受容を中心に－』(平成１０、１１年度 科学研究費補助金（基盤研究(C)(2)）　研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）　2000 年

(1)「キリスト教自然神学とは何か」　pp.1-7
(2)「ニュートンとキリスト教思想史－黙示的終末論の伝統との連関で－」pp.8-36
(3)「現代神学における科学の問題」　pp.37-51
(4)「現代神学におけるニュートン解釈と自然哲学」　pp.52-60

②『近代科学の成立と自然神学の関連めぐって－ニュートン主義から理神論、進化論へ－』(平成１２、１３年度　科学研究費補助金（基盤研究（C）（２））研究成果報告書　研究代表者　芦名定道）2002 年

(1)「近代キリスト教における自然神学と理神論」pp.1-41
(2)「キリスト教思想と進化論」pp.43-52
(3)「Ｐ．ティリッヒと科学論の問題」pp.53-74
(4)「キリスト教とエコロジー」pp.75-89
(5)「補論　ヒュームと自然神学批判（引用文とメモ)」pp.91-98

(7) ボイル講義に関しては、次の文献を参照。

芦名定道　「キリスト教と近代自然科学－ニュートンとニュートン主義を中心に－」、

『京都大学文学部研究紀要』 第 38 号　京都大学文学部 1999 年、pp.147-244

佐々木力　『近代学問理念の誕生』岩波書店　1992年(2000年)、294-304頁

Gilbert Burnet (ed.), *The Boyle Lectures* (1692-1732). Vol.1-4, Thoemmes 2000

, Introduction, in: *The Boyle Lectures*. Vol.1, pp.vii-liii

また、デラム(William Derham 1657-1735)のボイル講演(1711/12)は、1713 年に『自然神学』(Physico-Theology)という題名で出版されたが、きわめて詳細な脚注を付されており、当時の最先端の生物学的知識をふんだんに取り入れてものとなっている。それにおいては、ボイルなどの物理学者や生物学者、モアやカドワースらにともに、友人レイの名もしばしば挙げられており、デラムがレイに依拠していることが伺われる。

William Derham, *Physico-Theology* (1713), Georg Olms Verlag 1976

(8) レイの議論は、動物と植物を中心に、天体、大気、気象、鉱物までを含む広範な内容に及んでいるが、とくに、人体や感覚器官の分析とそれに基づく倫理的考察(pp.151-249)は、著書全体の半分弱の頁を占めており、詳細な考察が行われている。

(9) 環境思想における、人間以外の生命体の生存権についての議論（とくに、問題点）については、次の文献を参照。

加茂直樹　「環境と人間」、

加茂直樹・谷本光男編　『環境思想を学ぶ人のために』世界思想社　1994年、4-20頁

また、マクフェイグが、配慮(Care)と正義(Justice)を対比しつつ、配慮の倫理を論じているのも、こうした問題連関においてなのである。

Sallie McFague, *Super, Natural Christians. How we should love nature*, Fortress 1997

(10) 人間が「創造の祭司」(the Priest of Creation)であるとの議論については、次の文献を参照。

Thomas Forsyth Torrance, *The Ground and Grammar of Theology*,

University Press of Virginia 1980, pp.1-14

(11) 世俗主義と世俗化との相違をキリスト教との関わりで論じたものとして、次の文献を参照。

金子晴勇　『近代人の宿命とキリスト教　世俗化の人間学的考察』聖学院大学出版会

2001年

(12) 現代のキリスト教思想においては、自然神学の再評価や新しい自然神学の構築などが、トランス、ギルキー、カブ、マクグラスなど、様々な立場の思想家によって試みられている。これについて、モルトマンは生態学的危機へ立ち向かい、「とりわけ自然科学や科学技術との共同作業のために、我々は＜自然神学＞の枠組みを必要としている」(Moltmann[1999], S.82)と述べており、これはまさに本論文の見解と一致している。

Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher*

Theologie, Chr. Kaiser 1999

＜付論・リートケによる創世記の構造分析の要点＞

1．創世記第１～１１章の構造分析（基礎的出来事）

A:Schöpfung und Flut　1-2 / 6-9

B:Schuld und Strafe　3-4, 6:1-4 / 9:18-27, 11:1-9

C:Geschlechtertafeln　5 / 10,11

2．基礎的出来事　→　人間の根本経験の言語化

Schöpfung und Flut komplementär sind. (110)

Ein erstes Resultat >>ökologischer Auslegung<< ist also: Im Grundgeschehen kann die Schöpfung nicht isoliert werden von den Flutereignissen: ja mehr, Fluterzählungen sind die eigentliche Mitte des Grundgeschehens.

1.Mose 1-2 sind von 1.Mose 6-9 her auszulegen. (114)

Das Grundgeschehen bringt in dieser Weise Menschheitserfahrungen zur Sprache --- nicht nur die Erfahrung von Israeliten oder Christen, sondern die Grunderfahrungen der Menschen. (119)

Wortbericht (Gottesrede) / Tatbericht (die Verwirklichung des angekündigten Schöpfungswerk)

Formel: Und es geschah / und dementsprechend geschah es

3．基礎的出来事としての洪水　→　人間と自然の相違

Die >>Ankündigung / Anordnung<< fügt sich also inhaltlich voll in unsere Chrakterisierung des Grundgeschehens ein: Erfahrungen, die jeder Mensch macht, werden thematisiert. (124)

Grundgeschehen und Segen sind bestätigenendes, dauerhaft wiederkehrendes Geschehen, Rettung ist erstmalig, einmalig. Einmalig ist auch die Erstausführung der Schöpfung. Das Grundgeschehen ist also umgeben von zwei Formen der Erstmaligkeit; Rettungsgeschichte und Erschaffung sind aber nur möglich auf der Basis des Grundgeschehens. (125)

Das Grundgeschehen sieht die Erschaffung der Welt mit 1. Mose 1 als vollendet an: (130)

Für den Menschen ist das anders..... Das kann nur heißen: Der Mensch ist noch nicht >>fertig<<, für ihn umfaßt das Grundgeschehen mehr, als in 1.Mose 1 gesagt ist. Und tatsächlich führen ja die Genealogien, die Schuld-Strafe-Erzählungen und die Flutgeschichte das Grundgeschehen im Blick auf die Menschheit entscheidend weiter. (131)

4．対立の可能性（同一空間／食物）　→　現実化

Indem Landtiere und Menschen ein und denselben Lebensraum bewohnen, ist die Möglichkeit eines Konfliktes in die Schöpfung eingebaut. Nicht Schon sein Ausbruch, denn einige Einrichtungen Gottes verhinder, daß der mögliche Konflikt schon 1. Mose 1 zum Ausbruch kommt. (131)

Zweiter Kinfliktpunkt könnte sein die Ernährung beider Arten von Lebewesen. (132)

Was nach diesen beiden Regelungen noch an Konfliktstoff bleiben mag, wird im dominium, der >>Herrschaft<< des Menschen, geregelt.... das >>Macht euch die Erde untertan!<<, die für die Nahrungsregelung notwendige Erlaubnis zum Ackerbau darstellt. Das zweite Element, die Herrschaft über die aus dem Erdboden hervorgegangenen Tiere(1,26.28), besagt: Wenn es noch Streitpunkte zwischen Landtieren und Menschen im gemeinsamen Lebensraum Erde gibt, dann sollen die Menschen entscheiden (und das gibt auch für Fisch und Vögel mit); sie, die Menschen, sind ja das Bild Gottes, das gilt von den Tieren nicht. Mit der Übertragung dieser Entscheidungsgewalt an die Menschen ist natürlich Verantwortung für das Zusammenleben von Menschen und Tieren verbunden.... jedenfalls nicht schrankenlose Verfügungsgewalt des Menschen über die außermenschliche Schöpfung meinen kann. (132)

Die Aufgabe des Menschen gilt, angefangen von den Landtieren, allem Lebendigen in der Schöpfung und auch dem Unbelebten. (134)

5．地の支配とは？

>>Ein Herrschaftsverhältnis, in dem der Herrscher nur Nutznießer seiner Untergebenen ist, ist im Alten Testament undenkbar. Es schließt immer in irgendeiner Weise ein Dasein für den Untergebenen ein<< (Westermann, 227) (136)

Dabei darf man nicht an orientalischen Despoten und ihre Grausamkeiten denken, sondern an das Idealbild des israelitischen Königs, der im Alten Testament als irdischer Garant der univeralen Schöpfungs- und Lebensordnung gilt. (136)

Dem Menschen ist dieses schalom-dominium übertragen, (137)

Ebenso soll der Mensch ... herrschen nicht ausbeutende, sondern sorgende Herrschaft entspricht also dem dominium terrae in 1.Mose 1. (137)

>>Furcht und Schrecken vor euch (Menschen) soll über die Tiere der Erde kommen, über alle Vögel ... über alles Kriechgetier ... alle Fische im Meer; in eure Hand sind sie gegeben<< (9.2)

Das ist nicht mehr die Königssprache, das ist ein völlig anderes Sprachfield: die Sprache

des Jahwekrieges. (142)

Damit ist die Deutung der Situation als >>möglicher Konflikt<< in 1. Mose 1 bestätigt. Hier nach der Flut ist der Konflikt nun voll zum Ausbruch gekommen und wird als Krieg zwischen Mensch und Natur beschrieben. (143)

6．洪水後の食物規定と生命の保護・園丁としての人間

Die veränderte Nahrungsregelung : die Fleischnahrung freigegeben, die Tiertötung

Die Menschen sind keine Vegetarier.

Institutionen, die beide konfliktpartner voreinander schützen.

Schutz der Tiere (143)

Es reduziert die Zahl der Tiere, die gegessen werden dürfen; es erfindet scharfe Regeln für den Vorgang des Schlachtens: (144)

wir sprechen von ihr her mit Recht von Umweltschutz, Lebensschutz, Tierschutz, Naturschutz. (145)

der Mensch als Gärtner (147)

verantwortlich für die Schöpfung vor Gott (152)

Solidarität im Konflikt

Wie schaffen wir ein ökologisches Klima ?

die einfache Malhzeit als ökologische Symbolhandlung

Eine >>einfache Mahlzeit<< ist eine Tischgemeinschaft, die auf wenige einfache Elemente reduziert ist. (200)

Ⅳ ティリッヒとアインシュタイン
―人格神をめぐって―

1 問題

本論文の目的は、アインシュタインの人格神批判に対するティリッヒの応答を手がかりに、ティリッヒの宗教思想について考察を行うことである。しかし、人格神をめぐる問題は、ティリッヒ理解にとって重要であるばかりではなく、キリスト教思想自体にとっても、決定的な意義を有している。というのも、人格神の問題は、キリスト教思想と哲学的神論との関係の根本に位置しているからである。そこで、本論に先立って、人格神をめぐるこうした問題設定の意味を、ダルフェルスの議論を参照しつつ、確認しておこう。(1)

「もし、神学的伝統を概観するならば、明らかに概括的な仕方においてではあるが、少なくとも次の三つの異なった問題群を区別することができる。それらは、本物の神学的問題と解することが可能なものであって、哲学的神学、経験的神学、そして啓示的神学という三つの異なった神学類型を生み出してきたのである。」(Dalferth[1988], p.14)

ダルフェルスによれば、キリスト教神学は単一の源泉を持つのではなく、少なくとも、三つの相互に区別された源泉あるいは問題群から構成されている。まず、その内の第１の源泉は哲学的神学であるが、それは、形而上学的道を介して得られた、世界の起源、存在の根底、秩序の究極的原理、善と悪の源泉といった諸問題を扱うものである。それらの問題が個別的な諸科学の扱う事柄を越えて、人間の知の枠組み自体に固有なものであるという点で、この神学は形而上学的であると言うことができる。こうした神学の伝統の典型として、古代ギリシャの自然学的あるいは哲学的な神学を挙げることができる。次に、第二の経験的神学は、宗教経験の道を介して得られた、聖なるものの本性、ヌミノーゼの特性、神話の真理、儀礼の意味、神秘主義の認知性といった諸問題を扱うものであるが、それらは、現代の経験科学としての宗教学が直接的な研究テーマとするものに他ならない。これらに対して、第三の啓示的神学は、啓示という道を介して得られた諸問題を扱うが、それらは、出エジプト、預言者のメッセージ、イエスの生といった歴史的で預言的な出来事における神の自己啓示に基づくと主張される。

キリスト教神学は、こうした三つの異なった問題群を統合することによって成立したが、それによって、キリスト教神学はその当初より自らの内に内的緊張を抱え込むことになる。哲学と神学、理性と信仰、自然と超自然といった古典的な諸問題は、この内的緊張の諸局

面と解することができるであろう。しかし、第二の経験的神学の諸問題を直接テーマ化する宗教学（経験科学としての宗教学）の成立が、１９世紀の後半以降であったことからもわかるように、キリスト教神学の長い歴史において、問題として意識されていたのは、主に第一の神学と第三の神学との間の緊張関係だったのである。

本論で論じる人格神の問題は、まさにこうした内的緊張の焦点に位置してきた。それは、古代の哲学的神学が、ホメロスの神話的な神概念を神人同型論として批判し、それを哲学的な神概念で乗り越えようとするところに成立したことの内に、また、神話的な神概念の典型である人格神概念に対する哲学的批判が、キリスト教思想史において幾度となく繰り返されてきたことの内に、明瞭に表れている。本論で論じるアインシュタインの人格神批判は、こうした思想的伝統に位置するものであり、またそれに対するティリッヒの神学的応答は、神学自体の内的緊張についてのキリスト教思想の側からの対論として解釈することができるであろう。以上で、本論文の問題設定の意義についてはある程度の明確化がなされたと思われるが、(2) この関連で、ティリッヒ研究の研究状況に言及しておきたい。

これまでのティリッヒ研究においては、ティリッヒの神概念に関して、その問題点を批判するものが少なからず存在してきた。その論点の一つは、ティリッヒの神論あるいは神学全体が、非聖書的であり、神学を存在論化することによって、聖書の人格的な神を単なる宗教的象徴へと解消してしまった、というものである。こうした論点は、ニーバーやネレンベルクのいわば古典的なティリッヒ研究から、一定の研究の蓄積に基づいて精密化されたティリッヒ論と言えるロスやレップの議論に至るまで、多くのティリッヒ研究において確認することができる。その点で最近の相澤の研究はそのティリッヒ批判を含めて比較的バランスのとれた議論と言えよう。(3) こうした研究史の状況に関して、ここでは、次の二つの点を指摘しておきたい。

(1) 人格神の問題が神学の根本に関わること

すでに指摘したように、人格神の問題は、ティリッヒの宗教思想の範囲を超えて、キリスト教思想自体にとって決定的な意義を有している。この点を確認するために、西谷啓治『宗教とは何か』より、若干の引用を行ってみたい。(4)

「世界の内に遍く神を見るといふことは、普通に「汎神論」として斥けられる。そして人格的関係を地盤にした「有神論」が正しいとされてゐる。併し神の遍在といふことには、世界の内で遍く神に出会ふという意味が含まれてゐる。それは通常のいはゆる汎神論ではない。世界が神であるとか、神が世界自身の内在的な生命だといふやうなことではない。併し絶対的に超越的な神が絶対的に内在的だといふことである。」（西谷[1961], 46 頁）

「神の超越性と超越的な神の遍在を、今言つたやうな仕方で、実存の立場に於て受取る

場合、それも神と人間との間の人格的な関係とも言ひうるが、併し通常「人格的」といはれる意味とかなり違つた意味に於てである。……単にいはゆる人格的と対立する意味の非人格的でもない。……それはいはば非「人格的」な人格的関係、或は「人格的」な非人格的関係ともいふべきものである。」(ibid., 47 頁)

この西谷の指摘のポイントは、神の遍在性と人格性（人間存在を基準にして概念化された人格性）との間には論理的な矛盾が存在するということであり、また二分法的に設定された人格性と非人格性、超越性と内在性といった枠組みによって神を理解するには、限界があるということである。これが、非人格的な人格的関係、人格的な非人格関係という逆説的な表現で意図されている点であり、西谷は、神の人格性こそが近代世界とキリスト教との間に存在する決定的な問題であると論じているのである。

(2)ティリッヒの宗教思想を理解しようとする場合、我々はティリッヒの宗教思想が二つのフロントに対して展開されていることを念頭に置く必要がある。これによって、ティリッヒのテキストの中に一見すると相互に矛盾した議論が見いだされるという問題が、かなりの程度説明可能になる。たとえば、神の人格性を人間存在の人格性の意味で理解し、それによって人格神を個的実体（＝一存在者）とする立場に対して、ティリッヒは、それが人格神の実体化であって、神が存在と意味の根拠であることを理解不可能にすると批判する。これを端的に表現したのが、「有神論の神を超えた神」という表現であり、(5) こうした議論は、ティリッヒの宗教思想は聖書的な神理解を否定するものであって、結局は無神論を帰結するものという批判を引き起こした。しかし、ティリッヒはその一方で、伝統的な人格神という宗教的象徴を解体するような議論に対しては、繰り返し、神関係は人格的関係であり、それを表現するために宗教的象徴は不可欠であると主張している。(6) ティリッヒ神学が存在論的である（＝非聖書的）という点を強調するティリッヒ研究者が取り上げるのは、これらの議論の内、前者であるが、本論文で取り上げるティリッヒのアインシュタイン論では、後者の宗教的象徴の擁護が意図されている。こうした一見矛盾した事態は、ティリッヒが自らの神論を二つのまったく正反対のフロントにおいて展開していることから生じているのであり、ティリッヒ研究は、こうした点に留意しながら、ティリッヒの神論の正確な理解を目指すのでなければならない。

以上を念頭に置きつつ、本論文の議論は次のように進められる。まず、アインシュタインの宗教論を、アインシュタインのテキストに即して概観する。その際に、アインシュタインの神理解を西洋の思想史の中に位置づけることが試みられる。次に、ティリッヒのアインシュタイン論を取り上げ、人格神という宗教的象徴をティリッヒがいかに論じているのかを手がかりに、ティリッヒ自身の宗教思想の特徴を明らかにする。最後に、人格神をめぐる議論の持つ可能性を展望することによって、本論を締めくくることにしたい。

2　アインシュタインの宗教論

アインシュタインは、専門的な科学研究はもちろん、広範な思想的課題について思索し発言した思想家として知られているが、宗教に関しても、いくつかの論考を残しており、我々はアインシュタインの宗教論を彼のテキストに即して論じることができる。ここでは、『晩年に想う』に収録された「科学と宗教」(1939/1940)というエッセイによって、アインシュタインの宗教論を概観してみたい。(7)

ヤンマーによれば、アインシュタインの宗教観については、若い頃の宗教的関心から、宗教への懐疑を経て、成熟した宗教理解へと至る展開が見られるものの、この間アインシュタインは一貫して、宗教への尊敬の念を失うことはなかった。(8) 本論文で取り上げるエッセイ「科学と宗教」でも、近代世界が、「知識に基づかない信仰は迷信であり、そのようなものとして反対されねばならないといった意見」によって特徴づけられていることを認めつつも、こうした近代的な宗教理解に対して次のような批判を行っている。

「今日、このような粗雑な形式において表現された合理主義的立場を見出すことは、おそらくあったとしてもごくまれであろう。というのも、およそ思慮ある人であるならば、このような立場の表明がいかに一面的であるかすぐに分かるからである。」(Einstein[1939/40], p.21)

では、アインシュタインは科学と宗教をそれぞれどのように理解し、関係づけているのであろうか。まず科学であるが、科学は事実の解明・説明のレベルにおける概念化の作業として、(9) 次のように説明される。

「科学的方法が我々に教えることができるのは、諸事実がいかに相互に関係づけられ、条件づけられているのかということにとどまる。……同様に、何であるのかについての知識が何であるべきなのかということへの扉を直接開くものでないことは、明らかである。」(ibid.)

「科学は、体系的な思惟という手段によって、この世界の知覚可能な諸現象を可能な限り入念に仕上げられた結合へもたらそうとする、幾世紀をも経た努力なのである。大胆に述べるならば、科学は概念化の過程によって現実存在を後から再構成する試みである。」(ibid., p.24)

問題は、このように規定された科学にとって、宗教とは何であるか、という点である。

「単なる思惟は、究極的で根本的な目的についての感覚を我々に与えることはできない。これらの根本的な目的や評価を明らかにすること、そしてそれらを個人の感情的生の内にしっかり確立することは、わたしにとって、まさに宗教が人間の社会的な生において遂行すべきもっとも重要な機能であるように思われる。もし、このような根本的な目的の権威はどこに由来するのかと尋ねられるならば、それらは、単に理性によって言明することも正当化することもできないのであるから、次のように答え得るのみである。すなわち、それらは健全な社会にあって力強い伝統として存在し、個人の行為や熱望や判断に対して作用するのである、と。つまり、それらはそこにおいては、生きたものとして存在しているのであり、その存在について正当化を求める必要はないのである。」(ibid., p.22)

宗教と科学との関係に関するアインシュタインの立場は、次のような二段階の議論に整理することができる。まず、議論の第一段階であるが、これまでの引用からも明らかなように、アインシュタインにおいては、事実と究極的な目的が区別された上で、それぞれ科学と宗教に対応づけられる。宗教は、科学が取り扱う事実のレベルにおいて、新しい知識を付け加えるものではなく、科学の営みの目的に関わっているのである。アインシュタインによれば、こうした究極的な目的の設定は、科学における事実のレベルで合理化できないとしても、現に存在していると考えねばならないのである。すなわち、

「宗教的な人間は、超個人的な対象や目的の意義と高遠さを疑うことができないという感覚を心から信じている。これらの対象や目的に合理的な基盤を与えることは必要でも可能でもない。これらは、その人自身と同様の必然性をもち、また事実性の事柄として、現に存在しているのである。この意味で、宗教は、これらの価値と目的を明確かつ完全に意識し、それらの効果を絶えず強め拡張しようとして行われてきた、人類の古来からの努力なのである。」(ibid., p.25)

以上のような仕方で科学と宗教を理解するならば、「両者の間に対立は不可能に思われる。」(ibid., p.25)とアインシュタインが主張するのも当然と言えよう。しかし、アインシュタインはここからさらに議論を展開してゆく。つまり、議論の第二段階である。

「宗教と科学の諸領域はそれら自身において相互に明確に区別されるとしても、それにもかかわらず、両者の間には、強い交互関係と依存性が存在している。目的を規定するのは宗教かもしれないが、宗教は、どの手段が自らの設定した目的に到達するのに

寄与するかについて、もっとも広い意味において、科学から学ぶことができる。これに対して、科学は真理と理解への熱望を徹底的に吹き込まれている人々によってのみ創造されうるのである。しかしながら、感情のこの源泉は宗教の領域から由来する。これには、現実存在の世界に妥当する諸規則が合理的である、すなわち諸規則は理性にとって理解可能である、との信念も属している。わたしは、この深い信念を持たないような本物の科学者など考えることができない。この状況は次のような比喩を用いて表現できるであろう。宗教のない科学はまっすぐ歩くことができず、科学のない宗教は行き当たりばったりである。」(ibid.,p.26)

このように、宗教と科学とは、相互に区別され原理的に対立しないのみならず、人間の知的営みにおいて、相互に積極的に関係づけられているのである（宗教と科学の相補性）。しかし、アインシュタインも認めているように、近代以降、宗教と科学は対立的に捉えられ、現在においても、宗教は迷信であるという認識が強く存在していることも否定できない。なぜ、近代において、伝統的な有神論と科学が対立するに至ったのかに対するアインシュタインの答えは明解である。すなわち、「宗教と科学の領域の間に今日存在する対立の主要な源泉は、この人格神の概念にある」(ibid.,p.27)、と。もちろん、近代以前においては、伝統的な有神論における人格神が、一定の存在意味と妥当性を有していたことを、アインシュタインも否定しない。

「人類の精神的進化の若い時期においては、人間は想像力によって、自ら自身のイメージにおいて神々を創造したが、それらの神々は、その意志を働かせることによって、現象世界を規定すると、あるいはともかくも影響を与えると考えられたのである。」(ibid., p.26)

「全能で正しく遍く情け深い人格的な神が実在するという考えが、人間に慰めと助けと導きを与えることができることを、だれも否定できない。」(ibid., pp.26-27)

しかし、近代の科学的な精神性に到達したからには、人類は人格神への依存から脱却しなければならない。では、人格神のどこに問題があるのだろうか。この点に関して、アインシュタインはこのエッセイで十分な説明を行っていないが、「自然の出来事に干渉するという人格神の教説」(ibid., p.28)という表現からわかるように、問題なのは、一般に「奇跡」と言われるような形態において自然の出来事に超自然的に干渉する神と、このような神に頼る人間の態度なのである。[10] これについては、アインシュタインは理神論の立場に立っていると言うことも可能であるが、アインシュタインに即して言えば、宗教（神概念）と科学（決定論）とを矛盾させてはいけないということであろう。[11]

もちろん、ここでもアインシュタインは、科学によって人格神の教説が理論的に論駁できると単純には考えていない。なぜなら、宇宙論的な神の存在論証の歴史が示すように、科学が一切を説明し尽くすというその完成の域に達しない限り、科学が説明できないギャップを説明するものとして神を持ち出すことは常に可能だからである。このような自然神学的な議論に対して、アインシュタインは、「わたしは、宗教を代表する者たちの側にこのような振る舞いがあるとすれば、それは尊敬に値しないだけでなく、致命的であると確信している」(ibid.)と語っているが、むしろ我々は、アインシュタインが、科学による宗教の論駁などという単純な議論を行っていない点に、注目すべきであろう。

では、近代以降の科学と相補的な関係に立ちうる宗教として、アインシュタインはいかなるものを考えているのであろうか。アインシュタインは、人格神の克服という主張を行うに際して、人間の宗教性が三つ段階を経て発展するという宗教発展論（人類の精神的進化）を前提にしている。[12] それは、「恐れの宗教」、「社会的あるいは道徳的宗教」、そして「宇宙的な宗教感情」という三つの段階である。まず、「恐れの宗教」とは、自らを庇護してくれる存在を求めて、自然の中に父のイメージを投影したとしてフロイトが論じたものに相当しており、恐るべき自然現象の神格化（自然宗教）の段階である。しかし次に、人類は社会の発展に伴って（部族社会から民族共同体の理念の形成期）、自然宗教の段階から「社会的あるいは道徳的な宗教」の段階へと移行する。この道徳的宗教の典型として理解されるのが聖書の宗教の人格的な神であるが、自然宗教と道徳的宗教は、神人同型論的な神概念を有する点では同じであり、両者の背後には、庇護する神（報酬と罰則を与える神＝自然の出来事に干渉する神）を求める欲求が働いている。

これらに対して、アインシュタイン自身の信じる神あるいは宗教は、第三段階の「宇宙的な宗教感情」(the cosmic religious feeling)であり、彼によって「真の宗教」と呼ばれるものである。ヤンマーも指摘しているように、アインシュタインの「宇宙的な宗教感情」とは、シュライアーマッハーが『宗教論』で「宇宙の直観ないし感情」「有限なものの内に無限なるものを直観すること」と説明した宗教概念に類似しており、[13] さらに言えば、神理解に関して、アインシュタインもシュライアーマッハーも同様にスピノザの影響下にあるのである。しかし、ここでは、アインシュタインのエッセイの範囲内で、「真の宗教」の内容を見るにとどめたい。

「この領域において成功裏に成し遂げられた前進を強く経験した者であるならばだれでも、現実存在の中に顕わにされた合理性に対する深い畏敬(reverence)によって動かされるのである。理解という道を通って、人々は、個人的な希望や願望という束縛からはるかに自由になり、それによって、理性の崇高さ(the grandeur of reason)――現実存在において具現化されているが、その最深の深み(its profoundest depths)においては人間に

接近不可能な――に対する心の謙虚な態度(humble attitude of mind)に到達するのである。しかしながら、この態度は、わたしにはその最も高い意味で、宗教的であるように思われる。」(ibid., p.29)

アインシュタインの言う「真の宗教」とは、宇宙は根本的に合理的であるという直観に基づく信念と、それに伴う深い畏敬の感情であって、神はこうした世界の合理性を通してのみ捉えうると考えられるのである。したがって、科学がこうした合理性の解明を行うものである限り、「真の宗教は科学的知識によって高尚なものとされ、さらに深遠なものとされる」(ibid.)ことが期待できるのであって、「科学は宗教的衝動を神人同型論的な不純物から浄化するだけでなく、生についての我々の理解を宗教的に精神化するのに貢献する」(ibid.)のである。宗教と科学とは対立するはずはないとアインシュタインが語る場合に、宗教という言葉で意味されているのは、人格神を克服した「宇宙的な宗教感情」に基づく、理性の崇高さに対する畏敬なのである。アインシュタインは次のような展望によって、このエッセイを締めくくっている。

「人類が精神的に進化すればするほど、わたしには、本物の宗教性への道は、生の恐怖や死の恐怖、そして行き当たりばったりの信仰を通してではなく、合理的知識への努力を通して見いだされるということが、ますます確信されてくるのである。」(ibid., pp.29-30)

以上我々は、「科学と宗教」を手がかりにアインシュタインの宗教論の内容を整理してきたが、次にアインシュタインの思想史における位置づけに関して、若干の考察を行ってみよう。

まず、アインシュタインが、宗教と科学との相補的な関係を論じる際に、真の宗教として示した「宇宙的な宗教感情」は、ダルフェルスの類型論との関係で次のように解することができるであろう。「我々の熱望と判断の最高原理は、ユダヤ・キリスト教的な宗教的伝統において、我々に与えられている」(ibid., p.23)とあるように、アインシュタインの「真の宗教」は聖書的な啓示宗教と密接に関わっている。その点で、アインシュタインの「真の宗教」は、聖書の宗教の延長上にあり、啓示的神学の類型と無関係ではない――実際人格神批判自体が聖書における偶像批判にその起源を有するものと考えられており、この偶像批判の伝統（マイモニデス、スピノザ）にアインシュタインは自覚的に立っている(Jammer[1999], pp.141-144)――。また、「真の宗教」の経験的基盤が、直観と感情、畏敬の念であることから言えば、それは、経験的神学との結びつきも有している。しかし、こうした点に留意しつつも、アインシュタインの「真の宗教」は、基本的に哲学的神学、形

而上学的道の類型において、理解されねばならないであろう。なぜなら、アインシュタインの神理解は、聖書を通して得られるというよりも、自然（自然という書物）を通して、その合理性の深みにおいて捉えられるものであって、その点で、世界の起源や存在の根底、秩序の究極的原理という問題の系譜に属しているからである。また、アインシュタインの言う畏敬をヌミノーゼの感情と呼ぶことは一面確かに可能であるとしても、それは神話や儀礼という宗教共同体の営みと直接関係づけられるものではない。実際、アインシュタインは特定の教派的団体とは明確に距離を取っており、また、ヤンマーが指摘するように、アインシュタインは自らの宗教的立場を神秘主義から区別している(ibid.,pp.125-127)。こうした点から見て、アインシュタインの宗教論は、聖書の宗教の伝統に依拠しつつも、むしろ後にそれと結合した古代ギリシャ以来の哲学的あるいは自然学的な神学に属するものと言えよう。ティリッヒは、神学と諸科学との接点を、両者の哲学的要素の内に見ているが、(14) アインシュタインの宗教論は、まさにこうした地点にその基盤を有しているのである。

では、アインシュタインの宗教論は、近代以降の精神状況の中で、どのような位置を占めているのであろうか。先に指摘したシュライアーマッハーとの類似性とも関連する問題であるが、アインシュタインの宗教論は、トレルチが大著『社会教説』で扱った「近代人の宗教性としてのスピリチュアリスムス(Spiritualisimus)」（Troeltsch[1912], S.848-964）として特徴づけることができるように思われる。(15)『社会教説』において、トレルチは「教会」「分派」「神秘主義」の三類型によって、キリスト教の社会教説の歴史的展開を古代から近代まで辿っているが、とくに近代の文脈においては、神秘主義的伝統のプロテスタンティズムの基盤における展開と言えるスピリチュアリスムスに注目している。それは、「客観的宗教の内面化と活性化に対する神秘主義的衝動を、学問的洞察という原理的で一般的な基盤の上に置くための手段」(ibid.,S.858)であって、そこでは、キリスト教的な救済経験と宇宙的なプロセスとが統合されており、魂の神的で生命的な根底を指示する点で、スピリチュアリスムスは近代の合理主義的精神と結びつくことができるのである（ibid.,S.870f.）。実際、スピリチュアリスムスは、１９世紀のロマン主義的あるいは宗教哲学的運動の中で展開したのであって(ibid.,S.926-935)、『宗教論』の時期のシュライアーマッハーはその典型的思想家だったのである――後期のシュライアーマッハーは若い頃のスピリチュアリスムスから教会へ帰ったと言われるが(ibid.,S.933)――。

アインシュタインの宗教論は、こうした「近代の教養層」が求めるスピリチュアリスムスの系譜に位置づけることができるのではないだろうか。そこには、教会の中あるいは周辺にあって、教会的信仰から距離を置きつつも、個人的な宗教経験を保持し、「自律的理性を備えた近代の学問的教養」の中で生きる近代人の宗教性が確認できるのである。

3　ティリッヒのアインシュタイン論

ティリッヒは、「科学と神学　アインシュタインとの対論」(1940)において、本論文でこれまで考察してきたアインシュタインの宗教論をキリスト教思想の立場から論じている。ここでは、まずティリッヒによるアインシュタイン論の論点を整理し、次にそこからティリッヒの宗教思想について分析を行うことにしたい。

ティリッヒは、アインシュタインの人格神批判の論点を次のように整理している。

「アインシュタインは人格神の観念を四つの角度から攻撃した。すなわち、この観念は宗教にとって本質的ではない、それは原始的宗教の産物である、それは自己矛盾している、それは科学的世界観に矛盾している、と。」(Tillich[1940], p.127)

ここでティリッヒの言う「四つの角度」からの攻撃は、(1)宗教の本質概念、(2)宗教史の理解、(3)論理的矛盾、(4)現代の知的状況との関わり、という四つの観点からの批判と解釈できるが、それぞれについてティリッヒの行う反論を簡単に見ておこう。

(1)人格神の観念が宗教にとって本質的でないという主張は、ティリッヒによれば、それ自体が特定の宗教の本質規定（たとえば、宗教の本質は、宇宙的な宗教感情であるといった定義）に基づいており、その点で、アインシュタインの議論は循環論法に陥っている。

(2)宗教史における原始的段階（先のアインシュタインによる宗教の発展史における第一と第二の段階）に関しては、人間の神話論的想像力が神々についての物語（具体的な神話の内容）を創造したと仮定できるとしても、それによって、神観念自体を説明することはできない。なぜなら、神観念（無制約的なもの）は神話論を構成する経験の諸要素すべてを超越しているからである。これは、ティリッヒがフォイエルバッハやフロイトの投影理論への反論として持ち出す論法に他ならない――イメージを投影するには、投影するためのスクリーンがそれに先だって存在しなければならない[16]――。

(3)アインシュタインは、善にして全能なる神という観念と悪の存在との矛盾を指摘するが（いわゆる神義論の問題）、ティリッヒによれば、このアインシュタインの批判は、「神の全能と物理的因果性に関して遍くおよぶ活動性との同一視」を前提にしている(ibid., p.128)。しかし、全能という象徴が表現するのは――まさに「全能」は宗教的象徴なのである――、「実在のいかなる構造も、自然や歴史におけるいかなる出来事も、意味と存在の無限にして汲み尽くし得ない根底との交わりから我々を引き離す力はないという宗教経験」(ibid.)なのである。この宗教経験という本来の文脈から分離され因果性の特殊な形式の記述へと変形されるならば、全能は自己矛盾的になるだけでなく、非宗教的になる。こ

こでティリッヒは、本来「全能」とは宗教経験の表現（＝宗教的象徴）であって、それは哲学的神学によって構成された抽象概念ではない、と指摘することによって、アインシュタインの批判が「全能」を論じる上で、議論のレベルを取り違えていると反論しているのである。

(4)現代の知的状況との関わりについて、ティリッヒは二つの指摘を行っている。まず、「神学は諸対象の全体と自然と歴史におけるそれらの相互依存性との記述を、科学にまかせねばならない。……哲学や科学の営みに対して神学が干渉するならば、それは神学自身を破壊することになる」(ibid., p.129)。この点で、ティリッヒはアインシュタインに完全に同意する。次にティリッヒは、神学を批判する者に対しては、他の諸科学を取り扱う際に要求されるのと同程度の公正さによって、神学を扱うよう求めねばならない、と指摘する。これは、科学のみが人間にとって有意味な真理を示しうるとの科学主義的ドグマに素朴に依拠して宗教批判を行う一方で、自らのドグマを自己批判しようとしない通俗的な宗教批判の不公正さへの反論と言えよう。

アインシュタインの人格神批判が、こうした公正さを欠いた宗教批判であるかは、検討を要する問題であるが、本論文では、さしあたり、ティリッヒがアインシュタインの人格神批判への一定の同意の下で、どこにその不十分さあるいは誤りを見いだしているか、という観点から考察を行ってみたい。このように一定の同意に基づいた相違が問題となるという点で、アインシュタインとの対論は、ティリッヒの宗教思想の特徴を明らかにするための、有効な問題設定と言えるのである。

まず、ティリッヒがアインシュタインの人格神批判に同意する際の論点を再確認することから考察を始めよう。

> 「自然の出来事に干渉する、あるいは＜自然の出来事の独立した原因＞であるという意味での＜人格神＞の概念は、神を他のものと並ぶ一つの自然の対象、諸対象の中の一対象、存在するものの中の一存在としてしまう。それは、最高存在であるかもしれないが、一つの存在なのである。実にこれは、物理的システムの破壊であるだけでなく、それにもましてすべての有意味な神観念の破壊なのである。(ibid.,p.130)

この引用に示されたティリッヒの議論は、先にアインシュタインの人格神批判の論点として確認されたものと一致しており、この点に関する限り、ティリッヒはアインシュタインに全面的に同意することができる。これは、両者が宗教的象徴の素朴実在論的解釈への批判において一致していることを意味する――あるいはカント以降の批判的実在論を共有していると言うことが可能かもしれない(17)――。もちろん、アインシュタインが象徴論や隠喩論（科学的であろうと宗教的であろうと）を理論的に展開しているわけではなく、

また「人格神」は宗教的象徴であると言明しているわけでもない。しかし、「現実存在において具現化されているが、その最深の深みにおいては人間に接近不可能な理性の崇高さ」という観点から、「人格神」観念（象徴）を神人同型論的な仕方で解釈することを批判しているという点で、つまり素朴実在論批判という点で、アインシュタインはティリッヒと同じ議論を行っていると言うことは可能である。まさにここで、ティリッヒとアインシュタインは、古代ギリシャ以来の哲学的神学の伝統を共有しているのである。さらに両者においては、人格神批判は、宗教と科学との原理的区別という点に結びつけられている。素朴実在論的に理解された人格神は、人間が自然の出来事に意志的に干渉するのと同様の仕方で、超自然的な仕方で自然の出来事に干渉し、こうして宗教と科学は対立に陥ることになる。したがって、現代の精神状況においては、もはや素朴実在論的に解された人格神は受け入れ不可能であると結論づけられるのである。

さて問題は、素朴実在論批判あるいは科学と宗教との区別という点で両者は一致するものの、それを理論的に展開する際に、大きな違いが見られるということである。すでに見たように、アインシュタインでは、人間精神（宗教性を含んで）が三段階にわたって進化し、近代人はその第三段階に達しているとの宗教発展論が前提とされた。これは、宗教性自体における発展であり、単純な科学による宗教の克服の議論ではないものの、そこには、過去において有意味であった宗教的象徴（この場合は人格神）が、近代的な精神性の段階では無意味になってしまったとの見解が存在している。これに対して、ティリッヒは「破られた神話」(der gebrochene Mythus)いう考えを提出する。まず、宗教的象徴の一形態である神話に関して、次のように述べられる。

> 「神話とは、宗教的行為において意図された無制約的なもの、あるいは存在の彼方にあるもののために、現実の諸要素から構築された象徴である。象徴は実在性(Realität)を有している。なぜなら、神話は無制約的に実在的なものに向けられているからである。」(Tillich [1930], S.230)

神話は自らに対して真理性あるいは実在性を要求するものであり、宗教あるいは科学が十分な成熟に至っていない段階では、それが字義通りに意味する実在を指示していると解されてきた。ティリッヒは、この素朴実在論的な神話理解の段階の神話を、神話の実在論的な自明性が破られていないという意味で、「破られていない神話」(der ungrochene Mythus)と名付け、それに対して、神話の素朴実在論が宗教自体の偶像批判や科学的な合理的批判によって破られてしまった段階のものを、「破られた神話」と規定している。アインシュタインの人格神批判は、破られていない神話が破られるところに生じているものであって、問題は、「神話は克服されるが、しかし神話的な実質は存続している」(ibid., S.231)、「神

観と世界観は分離する。しかし、それらは神話的な実質において、しばしばなおも内密の結合を保持しているのである。なぜなら、科学的認識においても、破られた神話という背景が持続しているからである」(ibid.,S.232)、という点にある。ティリッヒの宗教思想においては、たとえ科学的な合理的批判によって破られた神話であっても、無制約的なもの（意味と存在の根拠、人間に接近不可能な理性の崇高さ）を具体的な形態へともたらす神話機能を保持し続けることは可能であり、破られた神話が必然的に神話の廃棄を帰結するわけではないと考えられている。これは、素朴実在論的な解釈の破棄以降においてなおも神話がその機能を保持しうるという問題であり、そこで問われているのは、神話批判以降における神話的真理の問題に他ならない。もちろん、神話機能自体が喪失されるとき、神話を含めた宗教的象徴は消滅の運命を辿ることになり、歴史において、こうした死んだ神話の実例は無数に存在する。したがって、ティリッヒとアインシュタインの見解は、次のように対比することができるであろう。まず人格神という観念が破られた神話に属するという点で、両者は一致する。しかし、破られた神話としてなおも存在意味を失っていないとするのか、あるいは神話機能自体が喪失されもはや存在意味を失ってしまったとするのか、という点で、ティリッヒは前者を選択し、アインシュタインは後者を選択するのである。アインシュタインに関しては、すでに論じたように、後者を選択した上で、近代の精神状況にふさわしい「真の宗教」として、「宇宙的な宗教感情」が語られるのである。この「真の宗教」の神は伝統的な人格神ではなく、スピノザ的な神である――つまり、アインシュタインは無宗教でないばかりでなく、無神論でもない[18]――。これに対して前者の破られた神話としての人格神象徴の保持を選択するティリッヒについては、なぜ、そのような選択がなされたのか、が問われねばならない。そこで以下、まず、ティリッヒの宗教思想において、「破られた神話」の精神状況（神話後の時代）下での宗教的象徴の存在意味がどのように論じられているのか、次に、その上で人格神象徴の存在意味がどのように説明されているのかを検討することにしよう。

まず、なぜ宗教的象徴なのか。「科学と神学　アインシュタインとの対論」において、ティリッヒはアインシュタインの「現実存在において具現された理性の崇高さ」の直観との結びつきにおいて、「ヌミノーゼの経験」が起こるということ、しかもこうした経験は、「人物、歴史のあるいは自然の出来事、対象、言葉、絵画、旋律、夢などが人間の魂の上に生じる印象と結びついて、大多数の人間に対して生じ得るし、また現に生じている」と指摘する(ibid.,　p.131)。ここで注目すべきは、ティリッヒが宗教的象徴の意義を論じる文脈がダルフェルスの言う経験的神学であるということ、つまり、ティリッヒにおいても神の問いは哲学的神学の問題連関に限定されるのではなく、むしろ、多くの人々において共有されてきた宗教経験が視野に入れられているということである。ティリッヒは、ある著書の中で「パスカルに抗して言う。アブラハム、イサク、ヤコブの神と哲学者の神とは同

じ神である、と」(Tillich[1955], p.388)と語っているが、この主張は、聖書の宗教と究極的実在の探求との一致点を浮かび上がらせるだけでなく、キリスト教思想における神の問いが、形而上学的問いを視野に入れつつも、宗教経験の具体性という場を見失うべきでないことを意味しているのである。実際、ティリッヒは、組織神学の方法と構造を論じる中で、「経験は組織神学の内容の源泉(source)ではなく、組織神学の内容が実存的に受け取られる媒介(medium)である」(Tillich[1951], p.42)と述べているが、宗教や神が人間の真剣な問いとなるのは、それが宗教経験の場において具体的に媒介されるときなのである。したがって、「このような経験において、宗教は生き、そして我々の経験のこの神的深みの現前とそれとの交わりを保持しようとするのである。しかし、この深みは対象化するいかなる概念に対しても接近不可能であるのだから、それは象徴において表現されねばならないのである」(Tillich[1940], p.131)。神が哲学的神学において概念化される理論的対象であるにとどまらず、生きた信仰の事柄であるためには、宗教的象徴という具体化の場（媒介）を必要とするのである。ティリッヒが生涯にわたってこの問題を繰り返し論究したということは、(19) ティリッヒが聖書の宗教の存在論的抽象化を行ったという議論がいかに一面的であるかを示している。

では、どうして人格神でなければならないのであろうか。宗教的象徴の多様性の中で、人格神象徴はいかなる位置を占めているのであろうか。

もちろん、すでに確認したように、ティリッヒが人格神を論じる場合、この人格神象徴は素朴実在論的に解釈されてはならないということが議論の前提である（アインシュタインとの一致点)。「キリスト教史の実質的に全時代を通して、古典的神学の共通見解であったのは、＜人格的＞という述語が神について語られるのは象徴的にあるいは類比によってであって、あるいは肯定されると同時に否定される場合であるという点である。宗教の日常的生においては、人格神観念のこの象徴的性格が常に自覚されているとは限らない。これが危険なものとなるのは、この象徴的性格を自覚することの失敗から、理論的あるいは実践的にゆがんだ帰結が引き出される場合にすぎない。その場合、外部からの攻撃と内部からの批判が生じ、また生じねばならないのである。＜無神論＞の要素なしには、＜有神論＞は保持され得ないのである。」(ibid.,)

こうした人格神批判を承認した上で、なぜ、なおも人格神なのであろうか。ここでティリッヒが持ち出す論点は、宗教的象徴論において繰り返されてきたものであるが、それは、シェリングから引用された「人格だけが人格を癒すことができる」(ibid.,p.132)という言葉に集約することができる。つまり、人格的存在者である人間の癒しあるいは救済が、いかなる仕方で具体化するのか、という観点から、ティリッヒは＜人格神＞の擁護を試みるのである。

「存在の深みは人格的なもの以下の領域から、すなわち事物や人格よりも下位の生物の領域から取られた対象によって象徴することはできない。超人格的なものは、<それ>ではない、さらに厳密に言えば、それは<彼>であるのと同様に<それ>なのであって、これらの両方を超えているのである。……中性的な人格以下のものは、我々の人格の中心を捉えることができない。それは、美的感情や知的必要を満足させるものではあっても、我々の意志を転換することはできないし、また我々の孤独、不安、絶望を克服することはできない。」(ibid.,pp.131-132)

確かに、芸術作品や自然との交わりも、人間の宗教的生に対して大きな影響を与えることができる。しかし、宗教的回心と言えるほどの事態を引き起こすには人格的な出会いが必要であり、宗教的回心をもたらすほどの対象は、それ自体が人格性を帯びると言わねばならない。人間が人格的存在者であり、癒しと救いを必要としているということが、人格神を擁護する最大の理由なのである。こうした人格神をめぐる思索は、ティリッヒにおいて、信仰と人格の全体性との関わりの問題（信仰論）として、宗教的な救済とサイコセラピーとの積極的な関係づけへと展開されることによって、ティリッヒの宗教思想を特徴づけているのである。

4　展望

これまで、本研究ではアインシュタインとの対論を手がかりに、ティリッヒの宗教思想を論じてきた。アインシュタインとの一致点と相違点の分析を通して、ティリッヒが、アインシュタインの神理解に同意しつつも、存在と意味の根拠としての神が宗教経験にもたらされるためには、宗教的象徴、とりわけ人格神象徴による具体的な形態化が必要であると主張していることが明らかになった。最後に、人格神の問題を論じることの意味を展望することによって、結びとしたい。

現代のキリスト教思想において、人格という問題は一つの焦点を形成しており、神のペルソナと人間の人格とは、神の像の解釈を軸にして、新しい理解（神論と人間論との新しい相関）を模索しつつあるように思われる。たとえば、モルトマンは、現代のエコロジーやジェンダー論をめぐる問題状況の中で、東方神学（ニッサのグレゴリオス）の神の像理解を参照しつつ、「社会的な神の似像性」「社会的な三位一体論」を提唱している。(20) これは、神の像を人間の魂や知的本性に還元し、魂による身体の支配を正当化する（支配の人間学）のではなく、むしろ、身体、魂、霊からなる人間の全体性を神の像とすることによって、神自体の中に、女と男や親と子といった基本的な人間関係（社会的交わり）の原

像を見る試みに他ならない。人間が神にかたどって、神のかたちに創造されたのであるならば、三位一体的な神、つまりそれ自体の内部にペルソナの関係を含む神と人間の本性とは、相関関係にあるはずであって、人格性とは関係性のカテゴリーで理解されねばならないことになる。(21)

では、人格性を関係論的に理解することに、いかなる意味があるのだろうか。すでにモルトマンに関して述べたように、関係論的な人格理解は、エコロジーやジェンダー論といった問題連関において、キリスト教思想を再構築する上で決定的なポイントとなる。とくに、注目したいのは、他者との交わりにおける人間存在とその責任性の問題である。環境破壊という事態の中で、人間がいかなる責任——他の生命体に対して、大地に対して、異なるジェンダーに対して、先進国に住む者ならば第三世界に対して、そして神に対して——を有し、またそれをいかに果たして行くのかということは、緊急の問いと言わねばならない。人格性を関係カテゴリーで論じることは、個人としての人間が他者への関わりとそれ相応の責任性の中にあることを明確化する上で重要であると共に、人格性を人間存在の範囲から拡張し、関係性の中において出会う他なるものすべてを尊重すべき存在として捉えることを可能にする。現代における人格神の問直しは、人格性を「責任を負う自己」として具体化することに寄与するものとなるであろう。(22)

<文献表>

以下の文献は、略記号によって引用される。

1．ティリッヒ

Tillich[1930]: Mythus und Mythologie, in:MW.4

Tillich[1940]: Science and Theology. A Discussion with Einstein, in: Paul Tillich, *Theology of Culture*, Oxford University Press 1959

Tillich[1951]: *Systematic Theology. Vol.1*, The University of Chicago Press

Tillich[1955]: *Biblical Religion and the Search of Ultimate Reality*, in: MW.4

Tillich[1957]: *Systematic Theolgoy. Vol.2*, The University of Chicago Press

2．ティリッヒ以外

Dalferth[1988]：Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Basil Blackwell

Jammer[1999]：Max Jammer, *Einstein and Religion. Physics and Theology*, Princeton University Press

Einstein[1939/40]：Albert Einstein, Science and Religion (I-1939; II-1940), in: Albert Einstein, *Out of my later years*, The Citadel press 1956 pp.21-30

Troeltsch[1912]：Ernst Troeltsch, *Die Siziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Scientia Verlag 1977

西谷[1961]：西谷啓治『宗教とは何か』創文社　昭和36年

<注>

(1) 古代キリスト教思想における神学の形成に関しては、ダルフェルス[1988]の他に、次の文献を参照。

Jürgen Moltmann, *Erfarungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Chr.Kaiser 1999, S.68

(2) この問題設定は、「宗教と科学」の関係論にも密接に関わっている。こうした点からティリッヒを論じているものとして、芦名定道　「P．ティリッヒと科学論の問題」『キリスト教文化研究所紀要』東北学院大学キリスト教文化研究所　第20号　2002年、掲載予定を参照。

(3) ここで挙げたのは以下の文献であるが、関連頁を付して書名を示すことにしたい。

Reinhold Niebuhr, Biblical Thought and Ontological Speculation in Paul Tillich's Theology, in: Charles W. Kegley (ed), *The Theology of Paul Tillich*, The Pilgrim Press 1952(1982), pp.253,262-263

Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Gütersloher Verlagshaus 1966, S.213-219

Robert R.N. Ross, *The Non-Existence of God. Linguistic Paradox in Tillich's Thought*, The Edwin Mellen Press 1978,pp.46-69

Martin Repp, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Peter Lang 1986, S.137-180

相澤一　「ティリッヒ神学における人格神の概念」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会　260-291頁

なお、ロスのティリッヒ批判は、聖書的な神の存在論化を問題にしているというよりも、ティリッヒの議論の論理的不整合に向けられているが、本研究で論じるティリッヒの人格神批判と内容的に密接に関連しているので、ここで紹介することにした。

(4) 西谷のキリスト教批判に関しては、芦名定道「現代思想とキリスト論」、水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』日本キリスト教団出版局　2003年、を参照。なお、本論文での西谷からの引用は、旧字体を一部修正して行った。

(5) 「有神論の神を超えた神」(the God above the God of theism)は、『存在への勇気』(1952)でティリッヒが用いた用語であるが、これは、近代以降の徹底的な懐疑、深刻

な無意味性の経験において、なおも生を肯定する勇気の根拠を指し示すという弁証論的意図に基づいている点に注意しなければならない(Tillich[1957],p.12)。人格神の象徴も、こうした問題連関において問われているのである。

(6) たとえば、Tillich[1951], pp.223,244-245 はその典型的な箇所である。ティリッヒは、「非人格的」と区別して「超人格的」(supra-personal)という用語を用いることにより、人格神批判が神の非人格化を意図していないことを示そうとしている。これは、本論で引用した西谷の議論と比較可能かもしれない。

(7) カント以降の思想的文脈で、アインシュタインとティリッヒを扱った研究としては、次を参照。

Roy D. Moririson, II, *Science, Theology and the Transcendental Horizon. Einstein, Kant and Tillich*, Scholars Press 1994

(8) 本研究のアインシュタイン解釈は、ヤンマーの研究(Jammer[1999])に多くを負っている。宗教との関わりに関連した伝記的事項については、この書の第一章（pp.15-63）で詳細に検討されている。

(9) アインシュタインは、科学的思考と日常的思考との関係を思考の精密化として関係づけている。「科学の全体は日常的思考を洗練したものに他ならない」(Albert Einstein, Physics and Reality, in: *Out of my later years*, The Citadel Press 1956, p.59)。科学は、感覚経験と直接結びついた「一次的概念」とそれらを結合する定理（第一層）から出発し、論理的統一性に向けて高次の諸体系を次々に構築する知的営みとして理解されている(ibid., pp.60-61)。これは、アインシュタインの科学的実在論の特徴を知る上で重要であろう。

(10) こうした観点からの有神論批判に関しては、アインシュタインの宗教論をロックやヒュームによる哲学的な奇跡批判の文脈で理解することが必要になる。アインシュタインとヒュームとの関わりについては、Jammer[1999], pp.40-41 を参照。

(11)アインシュタインに決定的な思想的影響を与えた哲学者としては、第一にスピノザが挙げられねばならないが、「神はさいころを振らない」という有名な警句によって表明されたいわゆるアインシュタインの決定論（コペンハーゲン学派の量子力学解釈への批判）も、スピノザの決定論と無関係ではない。神理解におけるスピノザとアインシュタインとの関わりについては、Jammer[1999],pp.43-54 を参照。

(12) この人間精神の宗教的発展史については、Jammer[1999],pp.75-80 の論述に依拠している。

(13) この点については、Jammer[1999], pp.129-130 でも指摘されているが、さらにスピノザの影響を含めた１９世紀以降の思想史的文脈において、「宇宙的な宗教感情」の意義を解釈する必要があるであろう。

(14)注２の拙論を参照。

(15)トレルチの『社会教説』と「教会－分派－神秘主義」の類型論については、次の文献を参照。

森田雄三郎『キリスト教の近代性』創文社　1972年　217-277頁

(16)この議論については、次の拙論を参照。芦名定道　『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版　1994年 145-148頁。なお、このスクリーンの議論を正当化するには、少なくとも、 存在と意味の根拠（ティリッヒ）、理性の崇高さ（アインシュタイン）が、人間の精神的営み（意味世界の構築）自体に構成的に関わっていることを論証することが必要であり、この点については、前掲拙書の86-99頁を参照。

(17)こうした実在論をめぐる問題については、芦名定道『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版　1994年　155-179頁を、また、ティリッヒが人格神象徴を問題にする論点については、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社　1995年　276-277頁を参照。

(18)アインシュタインとスピノザの間には神理解において相違も見られる。「アインシュタインが、自然を認識する者が神を認識するという点で、スピノザに同意するのは、自然が神であるからではなく、自然研究における科学の探究が神へと導くからである。」 (Jammer[1999], pp.148-149)

(19)ティリッヒの象徴論については、芦名定道「パウル・ティリッヒと象徴の問題」(『基督教学研究』第7号　京都大学基督教学会）1984年　78-92頁を参照。また、「神－象徴－パラドックス」という問題連関の論理構造を論じた研究として、注３に挙げたロスの研究書も参照。

(20)Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr.Kaiser 1985, S.222-247

(21)人格性の関係論的理解はティリッヒに即しても展開可能である。ティリッヒは『組織神学・第一巻』において、人間存在の存在論的分析を行い、「自己－世界」の基本構造から「個別性と参与」の両極性を分節している。人間の人格性は、単なる個別性ではなく、他者との交わりにおける個別性なのである（Tillich[1951], p.176)。また、これに対応して、「神は個別化の原理であるばかりでなく、参与の原理でもある」(ibid., p.245)のである。

(22)H. Richard Niebuhr, *The Responsible Self. An Essay in Christian Moral Philosophy*, Harper & Row　1963 。このニーバーの自己と責任をめぐる議論は、その後のとくにアメリカにおける神学的倫理学の責任論に決定的な影響を与えている。

補論　隠喩・モデル・多元性
―ティリッヒから宗教言語の問題へ―

1　問題

言語をめぐる諸問題は、現代のキリスト教思想（あるいは宗教思想一般）において、中心的な研究テーマの一つの数えられる。しかし、キリスト教において問題となる宗教言語はきわめて多様な形態に含んでおり、その問題設定は決して単純ではない。

「我々は信仰を作りだし確実性を与えるこの神の語りをサクラメント的と呼んでいる。なぜなら、ここで神の言葉は人間の言葉において聞くことが可能になり、それに対する全権は聖霊の内住する力に存しているからである。……同一と非同一との間には、類比、隠喩、類似の譬えだけでなく、或ものと他のものとの同一化も存在しているのである。」（Moltmann［1999］, S.164）

モルトマンはこの言語における類比を超えた同一化（サクラメント的語り）に関して、ヨハネ福音書 20 章 21-23 節における「神－イエス－弟子」の連関を具体例として挙げているが、(1) そこで問われているのは、罪を赦す権威が、神からイエスへ、イエスから弟子へと移されるプロセス（作用連関）に他ならない。言語は、意味の移行（類比、隠喩、譬え）だけでなく、力の移行にも関わっているのである。実際、言語の問題は、認識から行動、理論から実践までの全体を包括する射程を持っている。言語は、宗教経験を表出し、それを思想体系へと媒介し、そして他者へ伝達するための主要な手段なのである。しかしそれにとどまらず、そもそもある人間の宗教経験自体が、先行する言語的素材に依存しそれらに制約されることによって成立している。したがって、宗教言語について理解することは、宗教理解にとって本質的な意味をもつと言わざるを得ない。

こうした宗教言語論の重要性は、現代のキリスト教思想において広く認められている事柄であるが、(2) さらにこの背後には、現代思想全般において共有されている人間理解が存在している。エーベリングは、『キリスト教信仰の本質』の付論「神の言葉と言語」の中で、「人間は言葉を持つ存在である」と述べているが、(3) 人間存在を言語という観点から捉えようとする試みは、キリスト教神学の本質に由来していると言えよう。そして、人間存在の言語性は宗教言語の多様性を理解する一つの可能性を示しているのである。

しかし本論文では、言語をめぐる問題の広がりを念頭に置きながら、宗教言語の多様性の問題について、エーベリングとは別のアプローチを試みてみたい。そのための議論の出発点として選ばれるのが、ティリッヒの一連の論考であり、そこから現代キリスト教思想

において宗教言語を論じる可能性へと考察が進められる。したがって、本論文の目的は、ティリッヒにおける宗教言語の議論を分析することと、その議論を出発点として宗教言語のについての考察をさらに進めることなのである。具体的に論を進めるに先だって、以下の点に留意いただきたい。

(1)ティリッヒ研究において、宗教言語や象徴を取り扱ったものは数多く存在する。[4] しかし本論文では、ティリッヒ研究では従来あまり論じられてこなかった問題に議論を限定し、例えば、宗教的象徴の解釈学や象徴的言表に関する論理の整合性といった問題は取り扱わない。また、ティリッヒの思想の発展史への言及は必要な範囲にとどめたい。

(2)ティリッヒにおける宗教言語の議論を推し進めることに関しては、現代キリスト教思想における広範な思想動向を参照することが望まれるが、[5] この点でも本論文の扱う問題は限定されている。むしろ、本論文の目的は、宗教言語が包括する諸問題から、一つの議論の線を取り出すことに他ならない。

議論は次のように進められる。まず、第二章においては、ティリッヒにおける「宗教的象徴の種類」の問題から出発して、それを神話（物語）と象徴群（隠喩・モデル）の二つのテーマへと辿ることが試みられる。続く第三章では、ティリッヒの宗教言語論をマクフェイグの隠喩神学へと展開することの根拠を論じた上で、マクフェイグの隠喩神学とモデル論の内容が検討される。最後の第四章では、物語とモデルの関係について若干の考察を行うことによって、本論文の結びとしたい。

2　ティリッヒと宗教的象徴

一般に宗教言語の領域は宗教的象徴論の内に包括することが可能である。その点はティリッヒの議論においても同様であり、象徴の諸規定などの基本的内容に関して、宗教的象徴と宗教言語についてほぼ同様の扱いがなされている ── もちろんこれがティリッヒの象徴論の問題点でもあるのだが[6] ──。そこで本論文でも、宗教的象徴と宗教言語の区別には踏み込まず、両者の一致する範囲で議論を進めることにしたい。

（1）宗教的象徴の種類の議論をめぐって

ティリッヒの宗教的象徴論において、宗教的象徴の多様性がどのように扱われているかを見るために、まず1928年の「宗教的象徴」[7] において、「宗教的象徴の種類」という表題のもとでティリッヒが行う議論の要点をまとめることから考察を始めよう。

1928年の論文は、ティリッヒの最初のまとまった象徴論であり、その後の議論全体の特徴と問題点が、すでに明確に現れている。「宗教的象徴の種類」（Die Arten des religiösen Symbols）と題された章（Tillich[1928], S.221-224）で、ティリッヒは多様な宗教的象徴を

次のように整理している。まず、宗教的象徴は、大きく二つの層（Schichten）に区分される。一つは、「そこに宗教的対象性が措定される根拠づける層(eine fundierende Schichte)」であり、この層自体は他のものによって根拠づけられることはない。もう一つの層は、「宗教的諸対象を指示する根拠づけられる層(eine fundierte Schicht)」と呼ばれ、これらは、対象象徴(Gegenstandssymbole)と指示象徴(Hinweissymbole)とも言い換えられる。

この二つの層はさらにその内部が次の諸グループ(Gruppe)に区分される。つまり、対象象徴（以下Ａと略記）は、１．神的存在の世界(die Welt der göttlichen Wesen)、２．神の存在と行為に関する諸規定、３．聖なるものとして宗教的対象の領域に編入された自然的また歴史的な客体、という三つのグループに分けられる。また、指示象徴（Ｂと略記）は宗教的対象への指示を含む記号や表現的行為からなるが、１．宗教的行為（儀式におけるパフォーマンスなど)、２．宗教的な具体的直観（十字架などの造形物）とに大きく区分される。こうした象徴の種類の区分から、ティリッヒの象徴論の特徴を取り出してみよう。

①言語的象徴の重視

ティリッヒが「宗教的象徴の種類」において取り扱われる象徴は、きわめて多岐にわたっており、宗教社会学や文化人類学で扱われる宗教儀礼や絵画までが視野に入れられている。しかし、ティリッヒの神学的関心が最終的には言語や観念（つまり、Ａ－１、２）に向けられていることは疑いの余地もない。というのも、以下の③で見るように、「神」象徴（あるいは神観念）においてこそ、宗教の核心をなす無制約的なものが直接志向され、ここに無制約的なものと具体的形態の二重性が基礎づけられているからである。ここから、すでに指摘したように、宗教的象徴論のかなりの内容がそのまま宗教言語に当てはまるという事態が生じているのである。以上を指摘した上で、改めて強調しておく必要があるのは、ティリッヒにおいて確かに言語的象徴が理論的に重視されているとしても、同時代の他のプロテスタント神学者（バルトやブルトマンら）と比較するならば、ティリッヒが絵画などの具象的象徴に大きな関心を払っていること、また、そもそも「言葉」の包括する実在についてもきわめて広範な領域を念頭においていることである。[8]

②類型相互の動的連関を重視した類型論

ティリッヒが宗教的象徴をＡ－１，２，３とＢ－１，２に区分し整理したことについては、ティリッヒの理論的関心がＡにあったことは上に述べた通りである。しかし、こうした分類は、宗教的象徴を様々な相互に分離した諸タイプに分けること（静的な類型論）を意図しているのでない。

「宗教的な対象象徴の第三グループは、我々が指示象徴と特徴づけた象徴の層へと導く」(ibid., S.224)、「これらの象徴はすべて、その力を喪失した対象象徴の第三グループと理解することができる」、「単なる指示象徴においてさえも、それが生き生きとしたも

のである限り、その根源的で荘厳な力動性が幾分なりともその余韻を残している。これが完全に失われるならば、象徴について語ることはもはや正当ではない。象徴に代わって、そこには慣習的な言語記号が登場するのである」、「こうした観察は、宗教的象徴の第二の層、つまり指示象徴が過渡的現象であるという結論に導く。」(ibid.)

すなわち、ティリッヒは言語的象徴を具象的形態的象徴から分離するのではなく、宗教的象徴をAとBに区分した上で、AからBへの移行、さらには象徴から記号への移行といった宗教的象徴の生成と消滅のプロセスに注目しているのである。こうした点は、ティリッヒが様々な考察対象について展開する他の類型論においても確認することができる。[9]

③宗教的象徴の中心としての「神」象徴とその二重構造

「神」象徴の問題は、ティリッヒの宗教的象徴をめぐる一連の論考の中心に位置している。「宗教的象徴の種類」においてとくに注目されているのは、「神」象徴における二重性の問題である。これは超越と内在との関係性という宗教思想の古典的問題の一形態と考えることも可能であるが、ティリッヒはここで問題を次のように展開する。

「神的存在、最高存在、神は、宗教行為において究極的に志向されるものの代理である。それらが代理であるというのは、無制約的に超越的なもの(das Unbedingt-Transzendente)は、たとえそれが最高存在であっても、あらゆる存在措定を超えているからである。このような存在措定がなされる限り、それは宗教行為において同時に止揚されるのである。このような止揚、つまり宗教行為に内在する無神論が、宗教行為の深み(die Tiefe)なのである。」(ibid., S.222)

問題は、一切の形態を超えた無制約的に超越的なものが宗教行為において究極的に志向されているにも関わらず、この志向作用は様々な属性を伴って表象された客体である「神」という形態において具体化せざるを得ない、という点に存している。ティリッヒは、この事態を、「<神>という言葉においては、二重のもの(ein doppeltes)が揺れている」(ibid.)と表現しているが、この二重性は「神」象徴において問題化するだけでなく、A－3に属する「キリストやブッダ」の構造 ── 彼らが歴史的存在者であることによる「経験的側面」と、彼らにおいて無制約的に超越的なものが象徴的に可視的になったことによる「超越的側面」との二重性 ── においても確認できるものであり(ibid., S.223)、宗教的象徴全体の基本構造と言えるであろう。ティリッヒは、こうした二重性を構成する超越的側面や無制約的ものへの志向性を宗教行為にとって本来的なもの、経験的側面や宗教意識の表象内容を象徴的で非本来的なものと述べているが、問題は、この二つの側面が「神」象徴という一つの象徴において一体になっていることである。「神」象徴においては、無制約的に超

越的なものへの志向作用を具体的な表象において現実化する（＝有神論的）と同時に、志向作用を現実化するために用いられた表象を非本来的なものであるとして否定する（＝無神論的）という二重の事態が生じているのであり、ティリッヒは、これを否定と肯定の同時性あるいは矛盾(Widerspruch)と呼んでいる。[10]

④基本概念における曖昧さ

以上、「宗教的象徴の種類」の議論から、ティリッヒの宗教的象徴論の特徴を論じてきたが、これに関して指摘しなければならない問題点の一つは、ティリッヒが使用する基本概念の曖昧さであろう。たとえば、「神」象徴の二重性における無制約的に超越的なものと神表象との関係（究極的に志向されるものとその代理としての対象象徴）は、一つの記号内部の観念とイメージの関係と考えるべきなのか、あるいは記号の指示対象（記号外部）と記号の関係と考えるべきなのか。この点は必ずしも明確ではない。[11] これは、いわゆる言語や記号における意味と指示の区別の問題であるが、ティリッヒはこれらの区別を十分に意識していないように思われる。また、この二重性を構成する二つの側面の関係は、まったく歴史的偶然による恣意的なものなのか、あるいは何らかの必然性を有しているのか、についても議論は深められていない。さらには、宗教的象徴の「層」(Schichte)と「グループ」(Gruppe)についても、対象象徴と指示象徴の相互の重なり合いをイメージさせる「層」という表現がいかなる概念規定において用いられているのか、層とグループとは論理的にどのように関連しているのか、など不明な点も少なくない。

こうした象徴論における諸概念の曖昧さは、ティリッヒの議論が宗教的象徴の基本的特性と全体的構図の提示という段階にとどまっている場合にはそれほど問題を生じないものの、より精密な議論を展開する段階になると少なからぬ障害となる。[12] ティリッヒの宗教的象徴論を研究する場合に要求されるのは、ティリッヒの意図を生かしつつ、その理論をより精密な仕方で仕上げることにあると言えよう。

⑤基礎論としての現象学

以上、ティリッヒの宗教的象徴論における曖昧さを指摘したが、この点に関連して補足説明を行っておきたい。ティリッヒの象徴論は、確かに他の諸理論（神論、啓示論、認識論、解釈学など）との相互連関の内に存在し、このような連関内で理解することを要求する。[13] しかし、象徴論に関わる諸内容（象徴の概念規定や種類などの議論）が、特定の基礎原理から首尾一貫して演繹されたものであるとするのは誤解であろう。むしろ、ティリッヒの象徴論の基盤は現象学（類型論を含めた）の中にあるのである。これは、すでに見たように、宗教的象徴における対象象徴が、神的存在の世界、神の属性、自然的あるいは歴史的な客体という三つのグループに分けられている点にも確認できる。つまり、このグループ分けは、宗教現象学における「聖なるもの」の現象学的記述とそれに基づく類型化として、また、「神」象徴の二重性は、宗教的志向性と志向対象についての現象学的議

論の中に位置するものと考えるのが適当であろう。[14] このように、現象学的記述から基礎概念を構築するという方法論は、1950年代の『組織神学』において、啓示概念や「神」の意味を取り扱う際にも用いられるものであり、[15] ティリッヒの基本的な方法の一つと考えることができる。したがって、ティリッヒの宗教的象徴論における諸概念の曖昧さを議論する場合、象徴の諸規定の相互関係などが単一の基礎理論からの整合的に演繹されたものではなく、むしろそれらは現象学的記述に基づく諸特質を提示したものであるという点に留意する必要があるだろう。理論としての整合性の要求は当然のことであるが、それはティリッヒの象徴論を評価する際の唯一の尺度ではないように思われる。

（2）象徴論から神話と隠喩へ

では、以上のような宗教的象徴の多様性をめぐる議論は、さらにどのような展開が可能であろうか。本論文では、ティリッヒの象徴論から、記号論における二つの分析軸（範列／連辞、体系／物語）を取り出すことにより、ティリッヒ以降の宗教言語論への展開の方向性を探ることにしたい。宗教的象徴論あるいは宗教言語論において取りあげられる多様な素材を構造分析しようとする場合、その分析は、象徴表現や言語表現を構成する諸要素について、諸要素が連鎖的に出現する順序（つまり言表順序）に即して、それらの結合パターンを分析する方法と、それに対して、諸要素の相互関係をそれらの背後に存在する深層構造（潜在的な記号体系）へと遡及的に分析する方法との二つに分けることができる。ティリッヒの宗教的象徴に関わる議論においても、我々はこの二つの方向性を確認することが可能であり、以下、それぞれに関して代表的な議論を検討することにしたい。

①プロセスとしての神話と神話の真理性

まず、宗教的象徴や宗教言語における素材の構成諸要素を、連辞的に分析する場合であるが、この実例としては、前期ティリッヒの神話論を挙げることができるであろう。ここでは、宗教的象徴論との連関において展開された1930年の「神話と神話論」(Mythus und Mythologie)によって、ティリッヒの神話理解を見ることにしたい。

「神話の積極的理論は、神話的創造物に独立した客観的な意味を認める。……シェリングは神話の内に実在的な神統記的プロセスの表現を見ている。つまり、神において一つであった諸原理が人間の意識において矛盾に満ちた仕方で行き渡るプロセスである。シェリングはここから包括的で実在論的な神話解釈を提示するのである。」(Tillich[1930], S.230)

ティリッヒの神話論 ── 「神話の象徴的で実在論的な理論」(die symbolisch-realistische Theorie des Mythus) ── は、シェリングの神話の形而上学的理論とカッシーラーの神話

の認識論的理論とに依拠しつつ、両者の対立を克服することを意図している。[16] その際の最大の問題点は、宗教的象徴の場合と同様に、神話が指示する実在性とは何であるのか、神話が有する真理とは何か、ということである。神話と宗教的象徴が、真理論や実在論に関して同様の問題を抱えていることは、次の引用にあるように、神話が物語形式において連辞方向に展開された宗教的象徴であることからの当然の帰結であって、ティリッヒは、神話に関してもそれが指示する実在を「無制約的なもの」と表現している。

「神話は実在の諸要素から構築された象徴であり、宗教行為において志向された無制約的なものあるいは存在の彼方にあるものを目指している。神話は実在性を有している。なぜなら、神話は無制約的に実在的なもの（das Unbedingt-Reale）に向けられているからである。これは、形而上学的理解（シェリングの神話理解、引用者補足）の有する真理である。」（ibid.,）

では、物語的に展開された神話が指示する実在（無制約的なもの）とは、いかなる実在なのであろうか。宗教と無制約的なものとの関係について十分な仕方で論究するには、それ自体を主題化して取り扱う必要があるが、ここでは、物語的に展開された象徴という点に限定して議論を行うことにしたい。手がかりになるのは、ティリッヒの神話論が依拠するシェリングにおける神統記的プロセス（「神において一つであった諸原理が人間の意識において矛盾に満ちた仕方で行き渡るプロセス」）という神話理解である。神話とは無制約的なもの（絶対的なもの）が物語という形式において現実に生成するプロセスであって、神々の諸表象（神話を構成する諸要素）の展開プロセスは、幼稚な精神段階にある古代人の単なる空想の産物などではなく、むしろ人間の意識の内部において現実的に生起する出来事として理解されねばならないのである。[17] しかし、誤解してならないことは、このプロセスがそれを受け取る人間存在から切り離されて、人間精神の外部においていわば客観的に展開するのではないという点である。神々の展開プロセスと人間精神の内的プロセスとは別々の事柄ではなく、一つの現実なのである。神話の指示する実在、あるいは神話の真理とは、神話的プロセスとそれを内的プロセスとして経験する人間存在とが相関する地点において生きられた実在であり、真理なのである。この点については、後期ティリッヒのシェリング論において、次のような簡潔な説明がなされている。

「存在自体はいかにして神であることが明らかになるのか。それは、存在自体が意識を支配し、意識内で象徴形式において自らを表現することによってである。それは神話と啓示において起こる。神話と啓示は、存在自体が意識を支配する仕方を映し出している。絶対的なものは神ではないが、しかし神話的経験の巨大なプロセスと揺り動かしの中で、

神となり、自らを神として証示するのである。存在の諸顕現は、意識を捉え、最も深刻な対立を創り出し、次に他の諸顕現に取って代わられるのである。」(Tillich[1955a], S.399)

②神話の開示性と自己同一性

神々の表象の展開プロセスと人間の意識の展開プロセスが相関的に結びつく一つの出来事であるということは、何を意味しているのであろうか。まず、確認すべきは、この神話における神々の表象の展開と人間精神の展開との相関関係が、後期ティリッヒの象徴論においては、開示性(opening up)として概念化されている点である。

「象徴はすべての非象徴的語りが不適切なものとなる実在のあるレベルを開示する。芸術的象徴によって、このことを解釈し説明してみよう。……しかし、これ(他の仕方においては隠されたままにとどまる実在のレベルの開示。引用者補足)を行うためには、何か他のものが開示されねばならない。すなわち、それは、魂の諸レベル、我々の内的実在の諸レベルである。そして、それらは象徴によって開示された外的実在のレベルに対応しなければならない。このようにすべての象徴は両面的な働きをする。それは実在を開示し、また魂を開示するのである。」(Tillich[1955b], pp.56-57)

魂の内なる実在のレベルと外なる実在のレベルとの相関的な開示こそが、神話の真理が成立する場であるのだから、魂の内的な実在のレベルの開示のないところでは、神話は空想的で非科学的な昔話として受け取られざるを得ないのである。この点で、神話の真理とは主観性を完全に排除して純粋に客観化することのできる真理ではないことがわかる。しかし、これは神話の真理が人間にとって無意味であることを意味しない。なぜなら、もし、宗教的象徴あるいは神話が魂の内的実在の諸レベルを開示するものであるとするならば、それはその人間にとって決定的な意味を有するからである。それまで気づかなかった実在に気づくことは、その人間の古い自己のあり方が新たにされること、その人間の自己が転換され拡張されることを意味している。(18) ティリッヒに倣って、芸術的象徴を例に取るならば、この自己の転換と拡張とは、たとえばそれまで音楽のすばらしさが分からなかった人間が、すばらしい音楽にふれて音楽のすばらしさに目覚めという出来事において生起するような事態に他ならない。音楽がわかるようになるという出来事においては、そこで開示される外的実在のレベルとそれを共感的に受け取る魂の内的実在のレベルとは一つの現実なのであって、神話における無制約的なものの生成とはまさにこうした事態なのである。無制約的なものは、自己の全体的な存在形態の転換に関わっているのである。

また、神話的プロセスが自己のあり方の変容プロセスに相関しているということは、宗

教的象徴あるいは神話が実践的効果を有することを意味している。自己のあり方の変化は、内的な変化にとどまらず、その人間の実践的振る舞いへと波及せざるを得ないからである。この点については、次章でもう一度取り上げることにしたい。

③象徴から隠喩へ ── 隠喩と実在の認知 ──

次に、範列方向に考察を進めることにしよう。

「これらの考察から、＜レベル＞という隠喩（そして＜階層＞や＜層＞といった類似の隠喩）が生プロセスのすべての記述から排除されねばならないという結論が生じる。わたしが示唆したいと思うのは、＜レベル＞隠喩を＜次元＞隠喩 ── これは、＜領域＞や＜度合い＞といった相関概念と結びついている ── で置き換えることなのである。しかしながら、重要なことは、一つの隠喩を別の隠喩に置き換えることではなく、このような置き換えが表現している現実の見方の転換なのである。」（Tillich［1963］, p.15）

1970 年代以降の隠喩論の特徴は、隠喩を単なる言語的装飾の事柄ではなく、現実理解（現実の見方）に関わる認知の問題として捉える点に認められるが、ティリッヒの象徴論や言語論において、こうした新しい隠喩理解を十分に整った理論の形で見いだすのは困難である ── ティリッヒにとって問題なのは象徴論であって、隠喩論は一つの論として位置づけられるに至っていない ── 。上の引用テキストは、隠喩が現実の見方という観点から論じられているまれな例と言えよう。おそらく、ティリッヒにおいては、隠喩が認知の問題として自覚されるようになるのは、最晩年の次元論の展開を待つ必要があったというのが、適当であろう。しかし、晩年期のティリッヒが、彼以降の新たな隠喩論の展開に合致する方向へと思索を進めつつあったことは明らかであり、次章で論じるように、ティリッヒの宗教的象徴論から最近の隠喩神学への展開を辿ることは、決して無理な問題設定ではないのである。

④象徴群とその複数性

ティリッヒの宗教的象徴を範列軸において展開する際に、最も注目すべきテキストとして次のものが挙げられる。

「＜生命＞、＜霊＞、＜力＞、＜愛＞、＜恩恵＞などの象徴は信仰生活において神に適用されるものであるが、これらは神との人格対人格の関係性についての二つの主要な象徴 ── 主としての神と父としての神 ── の諸要素なのである。」（Tillich［1951］, p.286）

この引用が示唆するのは、宗教的象徴を相互の類似性において結びつけられた象徴群に分けることが可能であるということであるが、注目すべきは、キリスト教の伝統内部に複

数の象徴群の存在を認めることの意義である。ティリッヒは、この点について、以下のように議論を展開している(ibid., pp.287-289)。

まず、二つの主要な象徴群であるが、それらは、「主としての神」と「父としての神」と名付けられる。「主としての神」象徴群に属するのは、「王」(King)、「審判者」(Judge)、「至高者」(the Highest)などであり、この象徴群の基調にあるのは、「神の接近しがたい威厳」(the unapproachable majesty of God)、あるいは人間と神との「無限の距離」(the infinite distance)であり、そこで人間に要求されるのは、神の永遠の栄光を讃美し、神へ服従することなのである。これに対して、「父としての神」象徴群に属するのは、「創造者」(Creator)、「助け手」(Helper)、「救済者」(Savior)などであり、その基調にあるには、人間にとって神とは「存在の創造的根拠」(the creative ground of being)、絶対的に依存する「起源」(the origin)であるという理解であって、神と人間との関わりは、距離よりも一致(Unity)において捉えられる。父としての神は、恩恵によって罪人を義認し、受容し得ないにもかかわらず受容する神なのである。

こうした対照的な象徴群の存在について、重要なのは次の指摘である。まず、この二つの象徴群はキリスト教的な神象徴からその範列的構造として取り出されたものであり、両者は明確な差異性において区別されるものの、相互に矛盾し合うわけではない。「天にます我らの父よ」という神への呼びかけにおいて確認できるように、現実の象徴表現において二つの象徴群(「天的存在」と「父」)は様々な仕方で結合可能なのである(ibid., p.287)。実際、この二つの象徴群のどちらに強調点をおくかについては、伝統や時代において、様々な場合があり得るのであって ── 二つの象徴群のバランスの取り方に従ってキリスト教内の諸伝統を特徴づけることが可能である ── 、いずれか一方の象徴群が完全に不在であるとき、そこには信仰の病理学で扱われるべき歪んだ信仰形態が発生することになる。[19] 先に指摘したように、どの象徴群を選択的に強調するのかということは、単なる神表現についての装飾性をめぐる問題なのではなく、神をどのような存在者として認知するのかという現実理解の問題なのである。したがって、重要なことは、多様な象徴群の存在、つまり象徴群の複数性を適切に取り扱うことなのである。

先の引用では、「主としての神」と「父としての神」の複数性が指摘されたが、この象徴群の複数性の議論は、ティリッヒにおいてさらに次のように展開されている。

「わたしは次のような可能性を指し示したい。第一の可能性は<存在の根拠>という概念に関係しているが、この概念はすでに論じたように、半ば概念的であり、半ば象徴的である。これは、象徴的である限りにおいて、産み、保ち、抱擁すると同時に、呼び戻し、生み出されたものの独立を妨げ、それを飲み込む、という母的特性を指示する。多くのプロテスタント信者が、神は存在自体あるいは存在の根拠であるという神について

の最初の言明（最終的言明ではなく）に対して、不安感を抱くのは、彼らの宗教意識が、またさらには道徳意識までもが、他の人格内の一人格である要求する神の父的イメージによって形成されていることに、ある程度基づいているのである。神はすべての存在における存在の力であるという言明を行うに先だって、神について神学的に何も語ることができないということを示す試みは、同時に、神的なものの象徴表現における男性的要素の支配を減じる方法なのである。」（Tillich［1963a］, pp.293-294）

これは、ジェンダーの観点から見た神象徴の複数性の問題であり、(20) ティリッヒにしたがうならば、神象徴において問われるべきは、男性的要素（父的イメージ）あるいは女性的要素（母的イメージ）による一元化ではなく、両方の要素の複数性を尊重し、キリスト教的伝統における神理解の歪み（神的なものの象徴表現における男性的要素の支配）を是正することなのである。しかし、神象徴において見いだされる複数性の範囲は、ジェンダーの観点を超えて、さらに宗教的多元性へと展開される。

「しかし、我－汝関係は、中心的で最も動的な関係であるが、唯一の関係でない。というのも、神は存在自体だからである。」（Tillich［1951］, p.289）

最晩年のティリッヒあるいはヒックの宗教的多元主義の議論において強調されているように、(21) 宗教経験から聖なるものの表象が生み出される場合、そこには聖なるものを人格な仕方で表現するタイプ（我－汝関係→有神論）と、聖なるものを非人格的に表現するタイプという宗教的象徴群の形成に関する複数の方向性が見られる。こうして、宗教的象徴群の複数性は、男性的象徴群内部の複数性（主と父）から、人格的象徴群の複数性（男性的と女性的）を超えて、人格性と非人格性との複数性に至るのであり、キリスト教自身の伝統にはこうした複数の神理解がすべて存在しているのである。(22) というのも、この複数性の根拠は、先に見たティリッヒの宗教的象徴論に即して言えば、神象徴の二重性（無制約的なものへの志向作用と具体的表象における志向作用の現実化）に求められるからである。宗教的志向性が指し示す「無制約的なもの」は、人間の側からの一切の表象化をどこまでも超越すると同時に、いかなる真性の表象作用においても具体化可能なのである。

3　モデル論の実践的意義

（1）マクフェイグの隠喩神学とモデル論

この章では、これまで見てきたティリッヒの宗教的象徴論（とくに、その範列軸における展開である象徴群の議論）を、ティリッヒ以降のキリスト教思想において展開する方向

性を探ることにしたい。そのために参照されるのがマクフェイグの隠喩神学である。[23] マクフェイグの議論の分析に入る前に、ティリッヒとマクフェイグとの関わりについて基本的な点を確認しておきたい。

ティリッヒ学派が存在しないと言われるように、マクフェイグもティリッヒ神学からの影響を受けつつも、それを単に反復するのではなく、ティリッヒ以降の神学の動向の中で独自の思想を展開している神学者である。しかし、その思想内容を吟味するとき、マクフェイグ自身が言及する以上に、ティリッヒとの類似性が強いことがわかる。次の引用はその一例である。

「デイヴィッド・トレイシーの主張によれば、相互の大きな相違にもかかわらず、現代のすべての神学者を結びつけているものは、神学者にとって状況と伝統の双方を解釈することが必要であるとの合意に他ならない。彼の主張によれば、神学が呼びかけねばならない状況の分析と、キリスト教伝統の究極的規範 ── ここから状況への呼びかけがなされるのであるが ── の理解が、神学の二つの<定数>なのである。このいわゆる相関の方法（this so-called method of correlation）については多くの神学的方法の内の単なる一つに過ぎないという見方も可能かもしれないが、しかし、実情は以下の通りである。すなわち、もし十分に広く解釈されるならば、相関の方法は大抵のキリスト教的と認知可能な神学者たちを包括するであろう。なぜなら、キリスト教的宗教の特殊性は、歴史的であると同時に現代的であると主張する点に認められるからである。」（McFague [1987], pp.40-41）

この引用では、ティリッヒの名前こそ挙げられていないが、「相関の方法」がティリッヒの組織神学の方法論であることは疑いのないことであり、実際、以下見るように、マクフェイグの隠喩神学は、方法論だけでなく、その内容に関しても様々な点でティリッヒ神学と合致している。これがティリッヒの宗教的象徴論の展開の可能性をマクフェイグに探ることの根拠である。

マクフェイグは、1987 年の『神のモデル ── エコロジーと核の時代のための神学』において、彼女の提唱する隠喩神学を具体的に展開しているが、ここではこの著書を手がかりに、隠喩神学の内容を次の４点に絞って分析することにしたい。

①神学する新しい感受性

神学が旅人の神学として時々の時代状況の中を旅しつつその思索を展開するものであるとするならば、その神学が神学として成り立つための条件の一つはそれが時代状況に対する適切な感受性を有していることであろう。マクフェイグは現代という時代において神学するには次のような三つの「新しい感受性」が要求されると考える。つまり、すべての生

命体と我々人間の本質的な相互依存性についての全体論的でエコロジカルな意識、地球の運命、とりわけ核のホロコーストに対する人間の責任の自覚、そして人間が構築する思想はすべて隠喩的であり、それゆえ部分的で不確かな性格を免れていないという意識、の三つである（ibid.,pp.3-28）。ここで注目したいのはその内の三番目に挙げられる感受性、すなわち、神学思想もそれが人間の営みである限り、隠喩的性格を免れることができず、素朴実在論に基づく神学的教説の教条主義的絶対化は不可能であるという意識である。神学者は、「神」などの基本概念が人間の想像力に深く根ざした象徴や隠喩という基盤の上に成り立っているということを十分に自覚しなければならない。象徴や隠喩に依拠することなしに神自体についての直接的で絶対的に確実な理論を所有できるとするのは幻想であって、神学思想は、「神の象徴・隠喩・モデル→神概念→神論・倫理」という一連の思惟の展開の中に存在しているのである。

②神学言語の隠喩的性格

神学的概念や理論体系が象徴・隠喩に基づいているということは、神学が展開する神論は「神」についての部分的で間接的な真理にすぎないことを意味する。これは伝統的なキリスト教神学を批判し相対化する際にその理論的基盤となりうるものであるが、マクフェイグの主要な関心は、この神学言語の隠喩性の持つ否定的な側面ではなく、むしろその積極的側面に向けられている。つまり、神学の言語表現が象徴的で隠喩的であることは、素朴な絶対性の主張を無効にするだけでなく、宗教的実在について現実的に語る具体的な仕方を指示しているのである。「神学とは構成的で隠喩的なものであるが、それは＜非神話論化＞を行うのではなく、＜再神話論化＞を行うのである」（ibid.,p.32）。神学は、自らが象徴的で隠喩的な言語表現に基づいており、その点でまさに神話的であることについて、それを否定するのではなく、むしろ神話的語りの再活性化を試みねばならないのである ── 再び神話的に語ること ──。[24] 現代神学は近代的理性が置き忘れてきた象徴や隠喩の豊かさを再発見しなければならない。

③隠喩・モデルの複数性

すでに、ティリッヒの象徴群を論じる際に述べたように、神学言語の本質的な隠喩性あるいは象徴性という視点からキリスト教思想史を再検討するとき、注目すべきことは、キリスト教の伝統の中には、神に関する多様な象徴表現が存在しているという事実である。これと同じ主張をマクフェイグはモデルに関して行っている。キリスト教の神に関するモデルの多様性はそれらを単一のモデルに単純化することを許さない。我々はこのモデルの複数性をそれ自体として説明しなければならないのである。現代キリスト教思想における隠喩論の詳細については別の機会に譲ることにして、ここではマクフェイグにおける隠喩概念、モデル概念について、簡単に説明するにとどめたい。[25]

隠喩は語のレベルでの意味の移動や置き換えに還元できるものではなく、むしろ経験の

拡張に関係する文（判断、解釈）のレベルの言語現象と考えねばならない。ティリッヒもその晩年に指摘しているように、隠喩の問題は語の装飾の事柄である前に基本的には現実の認知の問題であって、注目すべきは隠喩における実在の記述機能（模写）ではなく、新しい事態を自らの経験世界に媒介しつつ自己を拡張し変革する機能、現実を新たな仕方で見る（「～として見る」）働きなのである。したがって、「神は我々の母である」という表現は、それが隠喩として成功する場合には、「神は我々の父である」という伝統において成長した信仰者に対して、新しい認知を生み出し既存の経験世界を変革する機能を果たすものとなる。これに対して、モデルは一定の類似性によって隣接した隠喩群（隠喩的ネットワーク）として、つまり隠喩が文のレベルの言語現象であるのに対して言えば、この隠喩よりも範列的に上位レベルの言語現象として位置づけることができる。ティリッヒが「主としての神」象徴群と「父としての神」象徴群として扱っていたのは、マクフェイグの用語で言い換えれば、「主としての神」モデル、「父としての神」モデルと言ってよいであろう。こうして、父なる神という神モデルには、創造者、助け主、救済者などの隠喩表現が属し、主なる神という神モデルには王、審判者、至高者といった隠喩表現が属すると言うことが可能になる。

さて、神の隠喩あるいはモデルがキリスト教の伝統において複数的であったという事態は次のように考えることができる。

まず、隠喩において問題となるのは、実体的な同一性の主張ではなく、それが指示する対象との類似性の発見である。「隠喩は常に＜である＞と＜ではない＞という性格を持つ。ある主張がなされる場合、それは定義(definition)としてではなく適切な説明(account)としてなされるのである。すなわち、＜神は母である＞と語ることは、神を母と定義したり、＜神＞と＜母＞という用語の同一性を主張したりしているのではなく、我々がどう語ってよいのかわからない事柄 ── 神に関連して ── を母という隠喩を通して考察していることを示唆するものなのである」(ibid.,p.33f.)。したがって、同一の対象に対して異なった複数の隠喩やモデルが適用されることは論理的矛盾ではない。つまり、神についての異なった諸モデルの間には、異なった神概念の場合とは違って、論理的排他性を設定する必要はないのである。むしろ、隠喩やモデルは、本来不適当で部分的かつ不十分な語り方なのである。「語りうる最大のことは、＜神－世界＞関係の一定の局面あるいは諸局面がこれこれのモデルによって特定の時間と場所にふさわしい仕方で照らし出されているということなのである」(ibid.,p.38f.)。モデルの複数性は同一の神に対する人間の関わり方の歴史的文化的な多様性に即応している。キリスト教の神経験は単一のパターンに還元できるほど単純なものではなく、そこから異なった複数のモデルが生成可能なほどに多面的なものと捉えることが必要なのである。問題はどれか一つのモデルのみを絶対化し、他のモデルを排除することではなく、それぞれの歴史的文化的状況に対してどのモデルが相応しいのか、個

々のモデルがキリスト教の伝統においてどのように機能してきたのかを的確に判断することである。

以上より、マクフェイグが現代のフェミニスト神学に対して二面的な評価を下していることが理解可能になる。確かにマクフェイグは神の女性モデルの方が伝統的な家父長モデルより現代の状況下において適切であることを、彼女自身の宗教経験を踏まえつつ、強く主張する。この点でマクフェイグはフェミニスト神学の側に立っている(ibid.,p.xiv)。しかし、神の女性モデルがあらゆる歴史的文化的な状況に対して絶対的に正しい唯一のモデルであるとの主張を、マクフェイグの隠喩神学の立場から導き出すことはできない。問題は、男性モデルを女性モデルに置き換えることではなく、女性モデルに正当な位置を与えることによって男性モデルへの過度の偏りを矯正し、全体のバランスを取ることなのである。この点でも、マクフェイグは先のティリッヒの主張と同じ立場にあると言える。

④隠喩・モデル選択とその条件

キリスト教の伝統において複数の神モデルが存在し、文化的コンテクストに応じて多様な神経験を表現してきたということは、神モデルはすべて相対的なものであり、どれを選ぶかは個人の好みの問題であるということを意味するのであろうか。モデルの選択に関していかなる基準が存在するのであろうか。

マクフェイグが採用する基準は、先に述べたようにティリッヒの「相関の方法」の定式に従っている(ibid.,p.41)。つまり、神学が応答しなければならない状況の分析と、状況に対する応答がそこからなされる<キリスト教的伝統の究極的規範の理解>という二つの基準である。現代の状況についてのマクフェイグの分析は、環境破壊や核の脅威に対する感受性とこの危機に対する責任ある神学的応答の必要性を強調するものであった。これがモデル選択の一方の条件であり、マクフェイグはこの基準から、伝統的なキリスト教の神モデル（家父長的な神モデル）がまったく不適切であると判断するのである。したがって、問題は、こうした現代の状況からの選択の基準に適合し、しかもキリスト教的伝統の究極的規範にも合致するモデルが何であるのかということである。

これに関して、マクフェイグは聖書、とくに福音書テキストに表現されたイエスの物語からキリスト教的規範を読み取ろうとする。イエス物語からキリスト教的規範を読み取る際の方法論上の問題（解釈学的循環の存在）にも留意しつつ、マクフェイグは最近の新約聖書学、とくにイエスの譬えについてのクロッサン(John Diminic Crossan)らの研究を参照することによって、次のような規範を取り出す。イエスの物語（イエスの譬え、食卓の交わり、十字架の出来事）が示しているのは、既存の差別抑圧構造を流動化させる包括的で非階層的な実在のヴィジョンである。「最近の四半世紀におけるイエスの譬え解釈が明確に主張しているのは、イエスの譬えが期待と慣習的な道徳的規範とを流動化と混乱を通して転倒させるということである」(ibid.,p.50)。譬えは既存の秩序（男と女、金持ちと貧し

い者、異邦人とユダヤ人、兄と弟などの二分法に基づく）を流動化させ転換することによってその再秩序化 ── 神の国の到来＝言葉の出来事における ── を行うのである。

（2）モデル論から実践へ

以上のように神の象徴・隠喩・モデルから神理解へと隠喩神学を展開する中で、マクフェイグが到達するのは、現代神学においては男性中心的な家父長的な神モデルよりも、「母(Mother)としての神」、「恋人(Lover)としての神」、「友(Friend)としての神」という諸モデルの方が適切であるという結論である。現代の環境危機という状況に対して適切に応答するには、神を、神自らが現前する世界（神の身体としての世界）に対して親密な仕方で関わる人格的な存在者としてモデル化することが必要であって、それは、王的家父長的な支配者としての神のイメージから、世界を説得的に導き、世界の苦悩に共感し気遣う仕方で救済の働きをなす神のイメージ（「母」「恋人」「友」という隠喩表現）へと移行することを意味するのである。

しかし、隠喩、モデルが実在の見方、認知の問題であるということは、実在をどのように見るのかという問題にとどまらず、そのように実在を見る人間はいかに振る舞うのかという問題へと展開されねばならない。というのも、ティリッヒが象徴における外的実在の開示と内的な魂の開示との相関性として指摘したように、外的実在の見方の変化は、自己の内的なあり方の変化へ、そしてそれに基づく自己の新しい実践へと向かわざるを得ないからである。次にこの点について、マクフェイグの議論を整理してみよう。

①神モデルと倫理

マクフェイグは、母としての神、恋人としての神、友としての神のそれぞれのモデルに対応した倫理として、正義、癒し、交わりの倫理を提示している(ibid., pp.116-123, 146-155, 174-180)。しかし、これら三つの倫理については基本的に類似した議論がなされているので、ここでは、三つを個別的に扱うのではなく、母としての神の倫理である正義の倫理を中心にマクフェイグの議論を整理することにしたい。

正義の倫理を論じるための出発点は、神への愛と隣人愛についての二つの命令（マタイ 22:34-40、マルコ 12:28-31、ルカ 10:25-28）である。マクフェイグによれば、この二つの命令は多くのキリスト教徒に対して、とりわけプロテスタントのキリスト教徒に、やましい気分を抱かせてきた。というのも、自らが罪人であると自覚するとき、この命令を行い得ない自己の実態に気づかざるを得ないからである。しかし、「被造世界とは我々の母なる神(mother-God)の身体 ── この中で我々はすべて生き存在しているのである ── であるという教説の文脈において見るとき、命令は別の様相を示すのである」(ibid., p.117)。神と隣人への愛の命令は、何よりも、「わたしたち自身と同様に」、神の身体であるこの世界に生きる他者を肯定することを要求する。重要なことは、この命令を完全に実行できる

かどうかではなく、この命令が他者との関わりにおいていかなる生き方を提示するのか、なのである。つまり、母としての神というモデルから見るときに、二つの命令はいかなる生き方の指針として理解できるかが問題なのであり、マクファイグはこの生きる指針を、現実の生きた存在者が互いに必要な物を分かち合うことのできるような正しい秩序を確立するという意味において正義と解するのである(ibid.)。この正義は、王的な神が罪人の罪を裁き罰を与えるという仕方で達成されるのではなく、それは、「すべてものにとって有益な仕方で宇宙的家族を正しく秩序づけること」という積極的意味において理解されるべきなのである。王的な審判者とその前で恐れおののく人間との間における罪と罰に基づく正義と、共に生きる世界をすべての存在者の必要が満たされるように正しく秩序づける正義とのこの対比の基礎にあるのは、神についての対照的な二つのモデルなのである。[26] 母としての神というモデルは、この後者の意味における神的正義の確立に対して人間が参与することを要求するのである（→神のモデルに対応した人間のモデル)。

②正義と配慮の倫理

以上の意味における正義の倫理は、その実現のために「配慮の倫理」(ethics of care)を必要とする。なぜならば、正義の実現は、他者の必要物が適切に満たされるように配慮することを前提とするからである。この他者に対する配慮の主体として人間を捉えたのが、「普遍的な親」(universal parents)という人間モデルである。他者への配慮を通して正義の実現に参与する人間のあり方は、子供のために必要な物を配慮する親というイメージによって捉えられるわけであるが、大切なことは、人類という種の生存のみを配慮する人間中心的なあり方を、生命のすべてのレベルにおける相互関係性(interrelatedness)にふさわしい仕方で普遍化し配慮の範囲を拡張することなのである。これは、母としての神 ── すべての生命の種がエコロジカルに調和のとれた仕方で生存できるように宇宙的家族を整える創造者 ── の働きに参与し、自らの責任を果たす人間の姿に他ならない。こうして、隠喩やモデルは、実在の認識（現実の見方）と実践とを媒介するものとして機能することになるのである。

③ヴィジョンの共有と感性の転換

次に、隠喩神学の核心にある実在の認識から実践への展開についてさらに考察を進めてみよう。隠喩神学から倫理への展開を論じる際に留意すべき点は、それが「現代社会における諸制度の組織的改革に対する計画(plan)」の策定をめざすものではないということである(ibid., p.154)。すなわち、「発見的で隠喩的な神学は社会を改革したり変革することに携わるのではない」(ibid.)。むしろ、隠喩神学がめざすのは、現代の状況において適切と思われるモデルを伝統の中より再発見し、そのモデルに「感性の変革」(the changed sensibility)を結びつけることなのである。人間を実践へと方向付けることが理論的説得を超えた共感においてはじめてその十分な実効性を持ちうることを考えれば[27] ── 環境倫

理とはこの「より深いレベル」、あるいは感性を包括した人格の全体性において構築されねばならない ── 、共感する感性こそが実践にとって決定的な意味を有していることは明らかであろう。もちろん、具体的な行動計画を策定すること、理論的な説明を行うこと、これらが重要であることは言うまでもない。しかし、宗教思想が真に倫理的な作用を持ちうるのは、これらの基盤となる「より深いレベル」においてなのである。象徴やモデルは、感性や身体にまで訴える「共通のヴィジョン」(common vision)を作り出すことによって(ibid., p.175)、つまり外的な実在についての新しい見方を開示するだけでなく、それに相関した内的な実在をも開示することによって、人間を他の生命と共感できる存在者へと変革するのである。[28] これは、公と私の二分法を超えた公共性（友愛と交わり）の創出と言えよう(ibid., p.178)。

④多元性の意義

以上のような共通のヴィジョンを開示する象徴やモデルについては、その多くがなんらかの仕方で宗教的伝統に根ざしていると言うことが可能であったとしても、人間の感性の変革がなにか特別な狭い意味で宗教的であると考えるのは適当ではないであろう。もし仮に環境危機の克服に寄与することが宗教にしかできないとするならば ── 「宗教のみが感性を変革できる」などといった仕方で ── 、そのとき人類には絶望しか残されていないのではないだろうか。なぜなら、その場合には、宗教に関わりない多くの人間はその感性を変革することができずに、環境危機を促進する生活スタイルを継続することになり、結局環境危機は克服できないことになるからである。感性の変革に関しては、宗教でなければできないというのではなく、宗教にもできる、宗教ならいっそうよくできる（あるいは宗教だからといってできるとは限らない)、という方向に向けて展望を切り開くことが必要なように思われる。この点に関して、マクフェイグは次のように述べている。普遍的な親の実例は無数に存在する。「それらは並はずれたものではない。実際、すべての社会における多くの有給の仕事やほとんどすべてのボランティアの仕事は、潜在的な仕方で親という次元を持っているのである」(ibid., p.122)。「世界を愛しその引き裂かれた身体の痛みを和らげることは奇跡的な帰結を期待することではないのである」(ibid., p.148)。隠喩神学もキリスト教神学という立場を共有する限り、「ナザレのイエスこそが＜恋人としての神＞の模範」であることを承認する。しかし、マクフェイグは、それに加えて、「もし、必要なただ一つのことが怒りの神との和解であるとするならば、多くの救済者が存在するにちがいない」(ibid., p.150)と述べることができるのである。これは、キリスト教的視点からであったとしても、宗教的多元性に対して積極的な意味を認めることに他ならない。ここでも、マクフェイグはティリッヒと同一の地点に立っているように思われる。モデルの複数性の承認は、宗教の複数性に積極的な意味を認めることへと至らざるを得ないのである。しかし、すでに述べたように、さらにこの複数性は狭義の宗教の範囲をも超えて進

むことを要求する。すなわち、「これらの人々の他にも多くの人々が存在する。その人々の包括的で徹底的な愛の生活は、多くの場合気づかれることなく、また通常は記録にとどめられることもない。……これらの人々はいずれも＜聖人＞ではない。……彼らは、あるレベルにおいては、きわめて普通の人間なのである」(ibid., p.151)。

以上のように、宗教的象徴あるいはモデルの複数性から始まった議論は、最終的にはその複数性の範囲を「聖と俗」の区別を超えて思索することへと我々を導くのであり、まさに近代以降の宗教性はこの徹底的な複数性の承認の上に構築されると言うべきかもしれない。

4　結び－モデルと物語－

これまで、本論文ではティリッヒの宗教的象徴論を連辞と範列の二つの軸において整理し、そのうちの範列軸について、マクフェイグのモデル論との関わりを検討してきた。最後に、この連辞と範列の二つの軸の関係について若干の考察を行うことによって、結びとしたい。

マクフェイグのモデル論におけるモデルの複数性の議論を、キリスト教思想における実践的問題に適応しようとするとき、そのもっともよい適用例として挙げられるのは、すでにこれまでの議論からも明らかなように、エコロジーの神学の問題であろう。[29] キリスト教的環境論においては、自然との関わりにおける人間理解として、しばしば創世記１章のＰ資料に基づく「地の支配」モデルと同じ創世記のＪ資料に基づく「地の僕」モデルとの二つの対照的な人間モデルが取り上げられる。エコロジーの神学において、このように人間理解に関して二つの複数のモデルが見いだされるということは、マクフェイグのモデル論の適切さを示すものと言えよう。

しかし、こうした範列軸に位置するモデルと連辞的な神話や物語との関わりを考えるとき、両軸は二分法的に分離できるものではなく、むしろ宗教的象徴や隠喩の解釈における相補的な視点（モデルと物語の相互依存性）として関係づけられねばならないことが判明する。両者の間には次のような関係が存在している、すなわち、モデル（複数の）は伝統の中に現実理解の基本的型として保持・伝承され、そして状況に応じて、物語として現実化される。もちろん、こうした点を論証するには、かなり緻密な理論形成が必要であり、ここでその全体を示すことはできない。しかしその一つの見通しを述べるならば、ソシュールにおけるパロールとラングの相互依存性を手がかりにして、[31] 物語の創造行為は蓄積されたモデルを前提として可能になるが、しかし同時にモデルは物語の創作活動の結果沈殿した差異の体系として生み出されるという仕方で両者の関係性を理論化できるかもしれない。実際、エコロジーの神学における「地の支配」と「地の僕」という二つのモデル

は、創世記の原初物語のストーリーから抽出されたものなのであり、ここでモデルの発見は物語の存在を前提としているのである。

これまでの考察から明らかになったのは、次の点である。すなわち、宗教的象徴論あるいは隠喩神学において問われているのは、我々が自らの立つ状況の中で伝承されてきた諸モデルをいかに物語として現実化するのかということなのである。(32) 再び、エコロジーの神学との関連で述べるならば、これは、「地の支配」と「地の僕」という複数のモデルから、環境危機の状況下におけるエコロジカルな物語として伝統的な終末論を再活性化することと言えるかもしれない。(33) これは、先に述べたのとは別の意味におけるモデルの複数性の積極的意義に関わっているが、モデルの複数性の意義を、宗教的多元性のもとで展開するにせよ、あるいはエコロジーの神学のもとで展開するにせよ、現代キリスト教思想における宗教言語論は、象徴の実践的機能を射程に入れつつ、象徴や言語の豊かさに基づいた新たな物語の構築（再神話化）へと向かわざるを得ないのではないだろうか。

<注>

(1) Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, Chr. Kaiser 1999, S.163ff.

(2) 現代キリスト教思想における宗教言語の問題状況については、わたくしの京都大学に提出の学位論文を参照いただきたい ── 関連する部分は、次のサイトにて公開中 ── 。
http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/~sashina/sub6a.PDF

(3) Gerhard Ebeling, Anhang: Wort Gottes und Sprache, in: *Das Wesen des christlichen Glaubens*, J.C.B.Mohr 1959, S.243-256

(4) ティリッヒの宗教的象徴論に関する研究は現在かなりの数にのぼる。主要な文献については次の拙論の文献表あるいは注を参照。

芦名定道 「パウル・ティリッヒと象徴の問題」、『基督教学研究』京都大学基督教学会 第7号 1984年、78-92頁

「隠喩と神学的実在論」、『基督教学研究』京都大学基督教学会 第13号 1992年、75-102頁

その後のまとまった研究としては次のものが存在する。

Donald F. Dreisbach, *Symbols & Salvation. Paul Tillich's Doctrine of Religious Symbols and his Interpretation of the Symbols of the Christian Tradition*, University Press of America, Inc. 1993

また、最近の日本におけるティリッヒ研究からは、次の研究文献が挙げられる。

朴憲郁 「今日「象徴」教授法 ── ティリッヒの「宗教的象徴」を手がかりに」、

組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会　1999年、141-165頁

深井智朗「ティリッヒにおける象徴的神認識 ── 「神は存在それ自体である」という言述は非象徴的な言述か」、組織神学研究所編『パウル・ティリッヒ研究』聖学院大学出版会　1999年、231-259頁

高橋良一　「象徴の真理性の問題」、『ティリッヒ研究』第５号　2002年　69-85頁

(5) 本論文では、例えばブルトマン学派、モルトマン、パネンベルクらにおける言語論や解釈学には触れることができなかった。しかし、英語圏の分析哲学を背景とした議論については、注(4)の芦名[1992]を参照。

(6) Ian E. Thompson, *Being and Meaning. Paul Tillich's Theory of Meaning, Truth and Logic*, Edinburgh University Press　1981, p.100

(7)ティリッヒの 1928 年の象徴論とその後の展開については、注(4)の芦名[1984]を参照。宗教的象徴の種類をめぐる議論に関しては、とくに Tillich[1955b], pp.61-64、と比較いただきたい。

(8)Tillich[1951], pp.157-159。ここでティリッヒは、「神が顕現する」（神的深淵の神秘が神的ロゴスを通して自己を表現する）ことが「神の言葉」の象徴の根本的意味であるとした上で、存在自体の根拠における神的な自己発現の原理、創造の媒介、啓示史における神的生の発現、終極啓示における神的生の発現（キリストとしてのイエス）、聖書、教会の説教などを論じている。

(9) ティリッヒの類型論については、次の拙論を参照。

芦名定道　『ティリッヒと現代宗教論』北樹出版社　1994年、217-224,237-240頁

(10)有神論自体が無神論を必要とするという議論は、ティリッヒの神理解の根本に関わっている。ヴィートはティリッヒの思想を無神論という観点から解釈しているが、こうしたティリッヒ解釈の根拠の一端 ── それが適切な理解であるかは別にして ── は、ティリッヒ自身の有神論と無神論の関係づけの中に存在しているのである。

Leonard F. Wheat, *Paul Tillich's Dialectical Humanism. Unmasking the God above God*, The Johns Hopkins Press　1970

(11)この意味と指示の区別は、フレーゲ以降の言語哲学における基本テーゼと言えるものであるが、ティリッヒにおいては、この区別が十分に考慮されていない。あるいは、より正確には、ティリッヒが象徴概念の諸規定で問題にしているのはもっぱら指示（しかも、現象学における志向作用として）についてであり、意味の問題は扱われていない。そのため、ティリッヒにおいては象徴の解釈学の展開が十分なされないままにとどまっている。

(12)こうしたティリッヒの象徴論に対する批判的分析（とくに、言語的象徴と具象的形態

的象徴との関連をめぐって）については、例えば注(6)の Thompson[1981]などを参照。

(13)象徴論と神学的諸問題との関係については、注(4)の芦名[1984]を参照。また、象徴論を神学体系内の諸問題との関わりで批判的に論究するという点で、次のネレンベルクの研究は現在でも最良のものと言える。

Klaus-Dieter Nörenberg, *Analogia Imaginis. Der Symbolbegriff in der Theologie Paul Tillichs*, Güttersloher Verlagshaus 1966

(14)ティリッヒにおける対象象徴の分類や神象徴の二重性の議論が宗教現象学の分野に属していることは、レーウやオットーらの宗教現象学と比較することによって、容易に確認できる。しかし、このティリッヒにおける宗教現象学の意義を念頭に置くことによって、先に述べた曖昧さがすべて解消するわけではない。その原因は、ティリッヒが方法論の基礎を現象学に置きつつも、議論を具体的に展開する中で、他の諸方法を組み合わせて使用していることにある — 例えば、1920 年代の『諸学の体系』や『宗教哲学』におけるように — 。一方で現象学的記述を行いつつも、他方では体系化のための諸概念の整合化を試みるという所に、錯綜した問題（混乱）が生じていると言えよう。なぜ、ティリッヒが「類型」ではなく、「層」「グループ」という用語を使用するのかについても、この点から理解できるかもしれない。

(15)Tillich[1951], pp.106-108, 211-218

(16)ティリッヒがシェリングやカッシーラーらの先行する神話理論を継承しつつ、しかも神話の還元主義的研究（フロイト）も視野に入れていることは、Tillich[1928], S.215-221 より明瞭である。

(17)シェリングの神統記的プロセスとティリッヒとの関わりについては、次の拙論を参照。

芦名定道　「深みの次元の喪失」、村上陽一郎・細谷昌志編
『宗教 — その原初とあらわれ』ミネルヴァ書房　1999年、75-92頁

(18)この自己の転換と拡張を信仰の解釈学的プロセスという観点から論じたものとして、次の拙論を参照。

芦名定道　「キリスト教信仰と宗教言語」、『哲学研究』京都大学哲学会　第568号
1999年、44-76頁

(19)ティリッヒは「神の怒り」や「永遠の劫罰」などの伝統的象徴の問題性を論じているが（Tillich[1957], pp.76-78）、それはいわば信仰の病理学に属する問題と言えるかも知れない。実際、こうした問題が牧会カウンセリングの場で問題化していることについては、次の文献などを参照。

工藤信夫　「罪意識に悩む求道者 — 罪意識の構造 — 」、『牧会事例研究１』聖文舎
1980年、68-89頁

(20)ユングが、神象徴の問題を、とくに元型を媒介とした意識と無意識の統合過程（個性

化）との関わりで論じていることはよく知られており、ノイマンなどのユングの弟子には、こうした観点から神話解釈を展開している者も少なくない。こうしたユング派の神話解釈の特徴の一つは、様々な元型イメージをその両義性の観点から捉えていることであり、これは女性的象徴、母的象徴にも妥当する。上で引用のティリッヒにおける母的要素の両面性の指摘は、こうしたユング派の神話論とティリッヒの近さ、さらにはシェリングを含めた問題設定の同一性を示唆しているように思われる。

(21)この点については、注(9)で引用の拙論、芦名[1994], 197-228 頁、を参照。さらに、この拙論後の、ティリッヒと宗教の神学との関わりについてのまとまった研究としては次の文献も参照。

Pan-Chiu Lai, *Towards a Trinitarian Theology of Religions: a Study of Paul Tillich's Thought*, Kok Pharos Publishing House 1994

(22)キリスト教がその内部に複数の神モデルを内包してきたことについては、キリスト教の他の宗教に対する開放性という観点から論じられる（Tillich[1963b], pp319-322）。「キリスト教神学者たちが神秘主義的宗教の非人格的、非社会的、非歴史的な態度を批判してきたのは正しかったし、今もそれは正当である。しかし、彼らは彼ら自身の人格主義が原始的であり、超人格的用語で解釈される必要があるという神秘主義的グループからの批判を受け入れねばならなかった。この神秘主義からの批判は、キリスト教神秘主義の長い伝統に一致して、神秘主義的要素、すなわち神的なものの直接の現臨の経験なしには、宗教はまったく存在しないと主張してきたキリスト教神学者によって、部分的に受け入れられてきたのである。」(ibid., p.322)

(23)マクフェイグの隠喩神学からエコロジーの神学への議論の展開については次の文献を参照。これらの中でも、McFague[1987]は、エコロジーの神学の問題を組み入れつつ、隠喩神学の方法論とその内容を統一的に論じている点で重要である。

Sallie McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Fortress 1982

, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress 1987

, *The Body of God. An Ecological Theology*, Fortress 1993

, *Super, Natural Christians. How we should love nature*, Fortress 1997

(24)このマクフェイグの議論は、ブルトマンに代表される非神話論化の議論を念頭においたものであるが、この「再神話論化」とティリッヒの「非字義化」(Tillich[1957], p.152)との関わりは興味深い研究テーマである。なお、ブルトマンの Entmythologisierung は「非神話化」が定訳となっている感があるが、その訳語上の問題については稿を替えて論じることにしたい。

(25)本論文におけるモデル論は、ブラック、ヘッセ、リクール、マクフェイグらの一連の

研究に依拠したものである。この詳細については次の拙論（本論文はこの文献での議論を展開したものである）を参照。

芦名定道　『ティリッヒと弁証神学の挑戦』創文社　1995年、296-302, 235-328頁

なお、神モデルの複数性の議論は以上の連関とは別に、次のダルフェルスの議論（古代ギリシャの神学的伝統におけるキリスト教神学成立という文脈で）においても見られるものであり、これを含めた神学的モデル論の構築が今後の課題となるであろう。

Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy*, Basil Blackwell　1988

「これは理論的反省の主要な諸問題を顕わにしている。これは、モデルに基づくことによる神の合理的な、すなわち論証的な説明を与え得るのみである。しかし、すべての観念あるいは観念の複合体が神のモデルにふさわしいわけではない。すべての神のモデルは、問題に答えるだけでなく、その固有の限界性のゆえに、新しい問題を引き起こすのである。そこで、神学は次の二つの根本的課題に直面する。すなわち、神学はそれが神を概念化するのに使用するモデルを正当化しなければならない、そしてまた、モデルに拘束された我々の神概念と神の神秘を混同しないために、モデルの限界を叙述しなければならない。」（Dalferth[1988], p.25）

(26) この正義に関する二つの見解の対比は、先に見たティリッヒにおける「主としての神」と「父としての神」の対比に基本的に合致している。本論でも強調したように、諸モデルの区別はそれらの論理的排他性を必ずしも意味しない点に留意いただきたい。

(27) 隠喩あるいはモデルのこの作用を解釈学的プロセス（リクールの三重のミメーシス）として説明したものとして、注(18)に挙げた拙論を参照。

(28) 環境論におけるヴィジョンの意義については、本報告書の第２論文を参照。

(29) このエコロジーの神学における人間モデル（自然との関わりにおける人間のモデル化）の複数性については、その関連文献を含めて、注(29)の拙論を参照。なお、先のマクフェイグのエコロジーの神学、例えば「普遍的な親」モデルが、ディープ・エコロジーでしばしば主張される生命中心主義ではなく、固有の責任ある地位（中心的？）を人間に認めている点に注意いただきたい。

(31) この点については、丸山圭三郎の一連のソシュール研究、例えば『ソシュールを読む』（岩波書店　1983年）、を参照。

「ここでは、差異化活動としての第二のパロールが如何に重要であっても、ラングを前提としてはじめてその創造行為が可能であることと、ラングの方はラングの方で、パロール活動の結果沈殿した差異の体系であるということ、つまりラングとパロールの相互依存性が強調されます。」（丸山[1983],191頁）

(32) 本論文で現代キリスト教思想における「物語論」として念頭に置かれているのは、次の文献におけるコーンの神学思想（聖書の規範的物語と読み手の生の物語の統合の議

論）である。コーンについては、改めて本格的な議論を行うことが必要であるが、関心のある方は注(2)のホームページを参照。

James H. Cone, *God of the Oppressed*, The Seabury Press 1975

なお、最近しばしば取り上げられるイェール学派（ハンス・フライ、リンドベック、ハワーワス）の「物語の神学」（ここでは、現代人共通の生の物語という地平が捨象されてしまっている）は、本論文の関心事ではない。

(33)終末論を完成のヴィジョン、また諸モデルの統合という観点から論じることについては、注(29)の拙論を参照。とくに、本論文との関わりで言えば、「ヴィジョンを描くこと」が、「物語ること」であるという点に注目いただきたい。

＜Paul Tillich＞

1928:Das religiöse Symbol, in: MW.4

1930:Mythus und Mythologie, in: MW.4

1951:Systematic Theology, vol.1

1955a:Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes 1955, in:MW.1

1955b:The Nature of Religious Language 1955,
in:Theology of Culture, Oxford University Press 1959, pp.53-67

1957:Systematic Theology, vol.2

1963a:Systematic Theology, vol.3

1963b:Christianity and the Encounter of the World Religions, in: MW.5